



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Dette er en digital kopi af en bog, der har været bevaret i generationer på bibliotekshylder, før den omhyggeligt er scannet af Google som del af et projekt, der går ud på at gøre verdens bøger tilgængelige online.

Den har overlevet længe nok til, at ophavsretten er udløbet, og til at bogen er blevet offentlig ejendom. En offentligt ejet bog er en bog, der aldrig har været underlagt copyright, eller hvor de juridiske copyrightvilkår er udløbet. Om en bog er offentlig ejendom varierer fra land til land. Bøger, der er offentlig ejendom, er vores indblik i fortiden og repræsenterer en rigdom af historie, kultur og viden, der ofte er vanskelig at opdage.

Mærker, kommentarer og andre marginalnoter, der er vises i det oprindelige bind, vises i denne fil - en påmindelse om denne bogs lange rejse fra udgiver til et bibliotek og endelig til dig.

### **Retningslinjer for anvendelse**

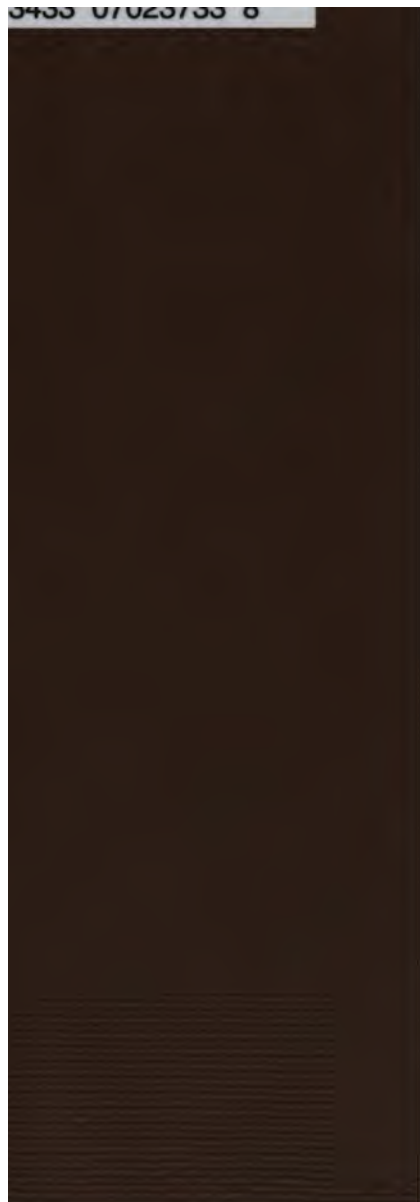
Google er stolte over at indgå partnerskaber med biblioteker om at digitalisere offentligt ejede materialer og gøre dem bredt tilgængelige. Offentligt ejede bøger tilhører alle og vi er blot deres vogtere. Selvom dette arbejde er kostbart, så har vi taget skridt i retning af at forhindre misbrug fra kommerciel side, herunder placering af tekniske begrænsninger på automatiserede forespørgsler for fortsat at kunne tilvejebringe denne kilde.

Vi beder dig også om følgende:

- Anvend kun disse filer til ikke-kommercielt brug  
Vi designede Google Bogsøgning til enkeltpersoner, og vi beder dig om at bruge disse filer til personlige, ikke-kommercielle formål.
- Undlad at bruge automatiserede forespørgsler  
Undlad at sende automatiserede søgninger af nogen som helst art til Googles system. Hvis du foretager undersøgelse af maskinoversættelse, optisk tegngenkendelse eller andre områder, hvor adgangen til store mængder tekst er nyttig, bør du kontakte os. Vi opmuntrer til anvendelse af offentligt ejede materialer til disse formål, og kan måske hjælpe.
- Bevar tilegnelse  
Det Google-"vandmærke" du ser på hver fil er en vigtig måde at fortælle mennesker om dette projekt og hjælpe dem med at finde yderligere materialer ved brug af Google Bogsøgning. Lad være med at fjerne det.
- Overhold reglerne  
Uanset hvad du bruger, skal du huske, at du er ansvarlig for at sikre, at det du gør er lovligt. Antag ikke, at bare fordi vi tror, at en bog er offentlig ejendom for brugere i USA, at værket også er offentlig ejendom for brugere i andre lande. Om en bog stadig er underlagt copyright varierer fra land til land, og vi kan ikke tilbyde vejledning i, om en bestemt anvendelse af en bog er tilladt. Antag ikke at en bogs tilstedeværelse i Google Bogsøgning betyder, at den kan bruges på enhver måde overalt i verden. Erstatningspligten for krænkelse af copyright kan være ganske alvorlig.

### **Om Google Bogsøgning**

Det er Googles mission at organisere alverdens oplysninger for at gøre dem almindeligt tilgængelige og nyttige. Google Bogsøgning hjælper læsere med at opdage alverdens bøger, samtidig med at det hjælper forfattere og udgivere med at nå nye målgrupper. Du kan søge gennem hele teksten i denne bog på internettet på <http://books.google.com>



1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100











# Philosophien i Tydskland

efter Hegel.

Af

Dr. H. Høffding.



Kjøbenhavn.

Forlagt af den Gyldendalske Boghandel (F. Hegel).

I. Cohens Bogtrykkeri.

1872.



„Auch wir können noch an wirkende, aber wir können  
nicht mehr an hexende Ideen glauben.“

H. Lotze: Geschichte der Aesthetik in Deutschland S. 415.

## Indhold.

	Side
<b>Første Kapitel:</b> Indledning . . . . .	1
<sup>1)</sup> Historisk Orientering p. 1. <sup>2)</sup> Karakteristik af Hegels System p. 7. <sup>3)</sup> Hovedproblemer i den efterhegelske Philosophi p. 14.	
<b>Andet Kapitel:</b> Den kritiske Bevidsthed . . . . .	17
<sup>1)</sup> Striden om den individuelle Udødelighed p. 17. <sup>2)</sup> Strauss p. 29. <sup>3)</sup> Bruno Bauer p. 40. <sup>4)</sup> Ruge p. 44. <sup>5)</sup> Feuerbach p. 49. <sup>6)</sup> Max Stirner p. 88. <sup>7)</sup> Das Verstandesthum und das Individuum p. 92.	
<b>Tredie Kapitel:</b> Den moderne Materialisme . . . . .	94
<sup>1)</sup> Den empiriske Materialisme (Vogt, Moleschott, Büchner) p. 99. <sup>2)</sup> Den ethisk-spekulative Materialisme (Czolbe) p. 109.	
<b>Fjerde Kapitel:</b> Den spekulative Theisme . . . . .	117
<sup>1)</sup> Schellings senere Lære p. 121. <sup>2)</sup> Den yngre Fichte p. 149. <sup>3)</sup> Weisse p. 181.	
<b>Femte Kapitel:</b> Virkelighedsidealismen . . . . .	220
<sup>1)</sup> Trendelenburg p. 222. <sup>2)</sup> Fechner p. 246. <sup>3)</sup> Hartmann p. 268. <sup>4)</sup> Lotze p. 286.	
<b>Sjette Kapitel:</b> Karakteristik og Resultater . . . . .	319





## FØRSTE KAPITEL

---

1. **D**et kunde synes at være et ligesaa utaknemligt som vanskeligt Arbeide at give en Fremstilling af den efterhegelske Philosophi i Tydskland. Thi der knytter sig til denne Periode ikke den Interesse, som fremkaldes ved store epochegjørende Fremskridt og Gjennembrud; det er væsentlig en Epigonernes Tid efter det forudgaaende halve Aarhundredes storartede philosophiske Produktion. Og paa den anden Side ligger den efterhegelske Philosopheren os saa nær, at en virkelig historisk og objektiv Fremstilling maa være vanskelig, om ikke umulig.

Disse Betæneligheder forsvinde dog ved den Betragtning, at det er nødvendigt for Enhver, der stræber efter en philosophisk Verdensanskuelse, at komme til Klarhed over, hvilke afgjørende Problemer der røre sig i Tidsalderens Tænkning, og i hvilken Retning deres Behandling og Besvarelse gaaer. Saa dyb og inderlig en Berigelse, der vindes ved bestandig at vende tilbage til de store Mestres Skrifter, saa vigtigt og uundværligt er det derfor paa den anden Side at orientere sig med Hensyn til Samtidens Tænkere, selv om de ikke skulde kunne regnes til Mestres Klasse. Og naar det er denne Interesse, der ansporer Forskningen, da falder ogsaa det rent objektive og historiske Synspunkt bort

og giver Plads for en mere egentlig philosophisk og kritisk Betragtningmaade.

Udgangspunktet betegnes ved den hegelske Philosophi, der ved sin universelle Karakter greb saa dybt ind i hele Tidens aandelige Liv, og tillige selv var Resultatet af en idealistisk Retning, der gaaer igjennem hele den nyere Philosophi. Dog er Hegelianismen kun vort relative Udgangspunkt. Den danner ikke, som man ofte har ment, et Knudepunkt i den nyere Philosophis Historie: det ligger allerede i, at den er den mest afgjorte Idealisme. Knudepunktet maa derimod søges hos den Philosoph, hos hvem den idealistiske og den realistiske Udviklingsrække skjæres hinanden og for en Tid gaa i Et paa Basis af et dybere liggende Princip. Denne Philosoph, den nyere Tids centrale Tænkter, er Immanuel Kant. Dette lader sig i Korthed vise baade med Hensyn til hans Udviklingsgang, hans Princip og hans Methode.

Efterat Kant længe havde syslet dels med naturvidenskabelige Studier dels med Studiet af den Leibnitz-Wolfske, idealistiske Philosophi, var det efter hans egen Erklæring David Hume, den gennemførte Empirismes Repræsentant, der vakte ham af hans „dogmatiske Slummer“. Og at han nu saa sin Opgave i at finde Enhedspunktet for de to modsatte Retninger, ses blandt Andet deraf, at han i sit berømte Værk, „Kritik der reinen Vernunft“, efter ethvert Hovedafsnit søger at vise, hvorledes hans Lære baade lader Leibnitz og Locke komme til deres Ret. — Hvilket er da det philosophiske Princip, hvorved Kant naaer til dette overlegne Standpunkt? Dette Princip maa søges i selve den Maade, hvorpaa han opfatter den philosophiske Erkjendelses Væsen. Han tager ikke som Realismen sit Standpunkt i det Ydre, i Gjenstandene, som skulde paavirke Mennesket udenfra og præge Erkjendelsen ind i det, og ligesaalidt lader han idealistisk Menneskeaanden udvikle Erkjendelsen af sit eget Indre. Tanken er, for at bruge Bacos Billede, hverken Myren,

der blot sammenbringer og ophober Stoffet, eller Edderkoppen, der udspinder sin Væv af sig selv, men Bien, der uddrager Saften af Blomsterne og paa eiendommelig Maade fordøier og omdanner den. Det er Tankens indre Vexelforhold til Tingene i Erkjendelsen, Kant retter sit Øie imod; han søger at bestemme de to Faktoreres Væsen og Lovene for deres Vexelvirkning. Erkjendelsen af disse Love kalder Kant den transscendentale Erkjendelse. Denne ligger til Grund for enhver anden Erkjendelse, hvad enten denne er af metaphysisk eller empirisk Beskaffenhed. — Af dette Princip følger en tilsvarende Methode. Denne er paa engang induktiv og deduktiv. Den gaaer ud fra Erkjendelsens Kjendsgjerning og de i den indeholdte Elementer, og forsaavidt bliver Undersøgelsen induktiv og analytisk; men da Erkjendelsen ikke er en ydre Kjendsgjerning, men sig selv iboende, sit eget Princip, hvoraf alle dens Former og alt dens Indhold afhænger, bliver Udviklingen syntetisk og deduktiv. Denne Enhed lægger sig for Dagen i Forbindelsen af det Kritiske og Dialektiske i Kants Undersøgelser. Kant distingerer kritisk, men han gjør det for at lade Modsætningerne træde frem og komme til deres Ret, for saa herigjennem atter at naa den til Grund liggende Enhed. Det er dette, man har kaldt det Drillende hos Kant, at man ikke faaer Lov til at slaa sig til Ro ved de skarpe Distinktioner, men stedse paa Ny vises ud over dem. Dialektiken bryder frem netop ved Kritikens Gjennemførelse.

Dog efterlod Kant Opgaver nok for sine Efterfølgere. Han havde i Principet angivet det Maal, der skulde naaes, men i Virkeligheden havde han ikke betvunget de stridende Magter. Navnlig havde han ved Sondringen mellem Erkjendelsens subjektive Former og Tingen i og for sig aabnet Veien for en Dualisme, der truede selve det store Maal, han saa energisk havde vist hen til, den indre Enhed af Idealisme og Realisme. Man

saa desuden snart, at denne Sondring beroede paa en Selvmodsigelse. Thi under Forudsætning af vore Erkjendelsesformers blot subjektive Betydning er Antagelsen af en Ting i og for sig umulig: ingen Tankebestemmelser — og altsaa heller ikke Begreberne Væren og Aarsag — kunne jo saa konsekvent anvendes paa den; den kan hverken være eller være Aarsag til Fornemmelgen af en ydre Gjenstand. Uden Begrebet om „Ding an sich“ kunde man, som Jakobi rigtig bemærkede, ikke komme ind i Kants System, og med det kunde man ikke blive der. Det var saaledes en i Sagens Natur liggende Nødvendighed, at man først udskilte det realistiske Element i Kants Lære. For at overvinde Dualismen maatte man holde sig til det i sig Klare og Sikre, Tanken selv og den sidste Kilde for dens Former, Selvbevidsthedens oprindelige Enhed, hvad Kant kaldte „Selvbevidsthedens transcendentale Apperception“. Overfor denne rige og lyse Formverden stod „das Ding an sich“ som en ubestemt, taageagtig Masse, hvis Sammenhæng med hin ikke kunde paavises. Fichte konstruerede Verden ud af Subjektiviteten og satte det som dennes Opgave bestandig paa Ny at overvinde den saaledes oprundne Tilværelse. Det Objektive staaer altsaa hos ham endnu tilbage som et negativt Princip, der i evig Uro sættes for atter at ophæves. Denne subjektive Idealismes Skranker overskrider Schelling. Al Videnskab be-roer, siger han, paa den Forudsætning, at det absolut Ideale ogsaa i sig selv er det absolut Reale. Det Absolute er den rene Identitet, hvor ingen Forskjelle og Modsætninger længere gjælde. Dette er den absolute Idealisme: det Ideale er Alt, fordi Alt er Ide. Den Schellingske Naturphilosophi vil bevise Naturens Identitet med Ideverdenen og sætter som sit Maal „den fuldkomne Fremstilling af Intellektualverdenen i den phænomenale Verdens Love og Former, og altsaa omvendt Begriben af disse Love og Former ud fra Intellektual-

verdenen“. Schellings Naturerkjendelse gaaer altsaa ene ud paa Phænomenernes ideale Betydning, hvorimod den Opgave at forklare Tingenes virkelige Sammenhæng ikke eksisterede for ham. Han saa en ny Periode ifærd med at begynde, hvor Menneskeheden fra den tidligere ufuldkomne Erkjendelse skulde føres til Skuen af det Absolute, den ene sande Realitet. Denne prophetiske Skuen bragte Hegel under Begrebets Form, idet han ved sin dialektiske Methode udviklede Virkelighedens Indhold i dets Enhed med Tankens (Ideens) Væsen. Herved forsvandt endog det Skjær af Subjektivisme, som endnu klæbede ved Schellings Konstruktioner, og de idealistiske Konsekventser af Kants Lære udvikledes til deres Høidepunkt.

Medens saaledes her det realistiske Element i Kants Lære efterhaanden ganske elimineredes, tog dog andre Tænkere deres Udgangspunkt netop i dette Element. Allerede som ung Student og Fichtes Tilhører i Jena udarbejdede Herbart en Kritik af Schellings første Skrifter, hvori han bestrider Berettigelsen af at overføre Tankens, Videns Form, den sig udviklende, aktive Enhed, paa Videns Indhold og Gjenstand. Thi Videns Indhold er den absolute Væren, men denne er uforenelig med Begrebet om at sætte og frembringe sig selv; den er Et med den absolute Ro og Stilhed, medens Jeget er en evig frem- og tilbagestrømmende Hvirvel, derfor maa begge holdes vel ude fra hinanden. I denne Kritik er Herbarts senere Lære allerede indeholdt. Viden skal trække sig tilbage i sig selv, for at Indholdet frit kan fremstille sig. Indholdet stammer fra Erfaringen, og Tanken har kun at undersøge, om Erfaringsbegreberne ere frie for Modsigelser. Da nu dette langt fra er Tilfældet, maa det Givne behandles saaledes, at man derigjennem kan trænge ind til Sagens sande Væsen: „so viel Schein, so viel Hindeutung af Sein“. Tanken faaer altsaa her kun formel Betydning; den skal ved sin Kri-

tik udskille den absolute Position, den sande Væren, som ubevidst indeholdes i den sandselige Fornemmelse. — Schopenhauer er forsaavidt enig med Herbart, som han i sin Kritik af den kantiske Philosophi erklærer, at Kants Feil laa i den Maade, hvorpaa han udledte „das Ding an sich“, ikke i, at han overhovedet anerkjendte den. Herved kom han i en saa afgjort Opposition til den spekulative Idealisme, at den endog udartede til formelig Fanatisme, idet han kun mente at kunne udlede, hvad han kaldte den spekulative Philosophis Misforstaaelse af Kant, fra en Tilsidesættelse af Sandheden for personlige og egoistiske Øiemed. Tingen i og for sig bliver dog hos Schopenhauer ikke staaende som et ubestemt Noget; tvertimod, dette Grundlag for alle Phænomener, for den hele Natur er for ham Et med, hvad vi finde i vort eget Indre som Villie. Men Villien er forskjellig fra og absolut uafhængig af Erkjendelsen, som kun er et Hjernephænomen, en flygtig Illusion, medens Villien er det eneste Oprindelige og Reale. „Das Ding an sich“ er saaledes her blevet Et og Alt, ligesom omvendt hos Hegel Tanken, Begrebet var Et og Alt. Naar Schopenhauer siger, at han har gennemført hvad Kant havde ladet ufuldendt, da kunde Hegel fra sit Standpunkt sige det Samme.

Vi se altsaa, at efter Kant skilles Veiene atter, efterat de en kort Tid havde forenet sig i ét Knudepunkt. Men den idealistiske Retning blev baade paa Grund af dens eget Væsen og Tidsalderens Karakter den Alt beherskende i den paa Kant følgende Menneskealder. Aarhundredets Begyndelse var idealistisk og romantisk; man svælgede i de store Ideer, der vare opgaaede for Bevidstheden under den nyere Tids Kamp mod Fortidens Magter. Og den spekulative Idealisme raadede netop over Former, i hvilke de saaledes vakte Interesser kunde finde deres Udtryk og komme til Klarhed over sig selv. Hegelianismens store kulturhistoriske

Betydning beroede netop paa dens Stræben efter at føre alle væsentlige Modsætninger tilbage til en omfattende, Alt forsonende Enhed. Først efter det hegelske Systems Opløsning faa Herbart og Schopenhauer en mere indgribende Betydning, saaledes at der navnlig om den første af disse Mænd danner sig en fast sluttet Skole (hvis Organ er „Zeitschrift für exakte Philosophie“). Men dette hindrer ikke, at deres Plads i Philosophiens Historie maa anvises dem i en Række, der parallelt med den spekulative Idealisme udvikler sig af Kants Lære.

De filosofiske Phænomener, som vi i dette Skrift ville sysselsætte os med, staa i et særligt Forhold til begge disse Rækker. Udviklingen indenfor den Periode, vi ville behandle (1830—1870), betinges fra først af ved Forholdet til den hegelske Spekulation; men under dennes Kritik og Opløsning gjøre da naturligen Spekulationens Antipoder (Herbart og Schopenhauer) deres Indflydelse gjældende, ligesaavel som de andre Elementer, den havde trængt tilbage, og som netop nu udvikle sig med forbausende Kraft (den exakte Erfaringsvidenskab). Og under alt Dette søger man stedse tilbage til Kant, som den, fra hvem den hele Bevægelse er udgaaet, for hos ham at orientere sig med Hensyn til alle vigtige Hovedproblemer.

2. Efter denne almindelige historiske Overveielse, hvorved vi have bestemt vor Periodes Stilling indenfor det større Afsnit i Philosophiens Historie, til hvilket den hører, maa vi nu nøiere karakterisere vort særlige Udgangspunkt, den hegelske Philosophi, hvis Herredømme over Aanderne netop ved Stifterens Død (1831) var paa sit Høidepunkt.

Hegel satte fra første Færd af sin Anskuelse i Modsætning til tvende ved Aarhundredets Begyndelse herskende Retninger. Ifølge den ene kunde Mennesket kun gennem Anelsen eller den umiddelbare Følelse komme i Forhold til det Uendelige. Men herved kastes en Taage over Tankens og Tilværelsens Liv og Mang-

foldighed, og man nøies med „den ubestemte Nydelse af den ubestemte Guddom“. Den anden Retning hævder vel Tankens Betydning, men opfatter det Absolute som umiddelbar Identitet, i hvilken alle Modsætninger ere forsvundne, og som derfor kun kan gribes i en intellektuel Anskuelse med kunstnerisk Genialitet. Men ogsaa dette er uvidenskabeligt. Det Absolute kan ikke fremstilles eller gribes umiddelbart („wie aus der Pistole geschossen“); det vilde som det forskjelsløse Mærke ikke indeholde nogen Forklaring af Tilværelsen. Den umiddelbare Følelse og Anskuelse maa hæves til virkelig, spekulativ Viden ved en videnskabelig Methode og i Kraft af et videnskabeligt Princip.

I selve Fordringen om en Methode ligger, at det Umiddelbare ikke lades i Ro, men underkastes en Prøvelse, underlægges Reflexionen. Reflexionens negerende Kraft trænger sondrende ind i den umiddelbare Enhed, Momenterne stilles imod hverandre, der bliver Strid og Modsætning istedetfor Fred og Hvile. Men herigennem kommer netop Enhedens sande Væsen for Dagen. Negationen er ikke blot den opløsende, men ogsaa den forørende Magt. De enkelte løsladte Momenter faa ikke umiddelbar Selvstændighed; derved vilde der kun være sat en umiddelbar Mangfoldighed istedetfor en umiddelbar Enhed. Men de enkelte Momenter udelukke og negere hverandre, og gjennem dette System af Negationer naaes en høiere, gjennem Reflexionens Fuldendelse vunden Form for den oprindelige Enhed. Methoden er altsaa dialektisk  $\circ$ : den lader Indholdet selv udvikle sig i hele sin Fylde gjennem Modsigelsen, ved Negationens fremadrivende Kraft.

Ved at anbringe Negationen føier Tanken ikke Noget til af sit Eget. Negationen er immanent, indeholdes i selve Væsenet. Det Sande er ikke, som Spinoza vilde, den absolut positive Substants. Spinoza har Ret i, at enhver Bestemmelse er en Negation, men han overser, at enhver Negation tillige er en Bestemmelse, og at



kun gennem Modsigelsen naaes det konkrete, virkelige Indhold. Den substantielle Enhed naa, for at være virkelig, artikuleres, og Artikulationen sker i Kraft af den immanente Negation, der lader Forskjellene træde frem af Enheden. Herved udvikles Substantien til Frihed, til Subjektivitet.

Heraf følger, at i den dialektiske Methode falder Tankens Bevægelse sammen med Indholdets. Den absolute Subjektivitet udvikler sig selv, kommer til sig selv gennem den spekulative Begrebsudvikling. I den dialektiske Spekulation har Aanden da gjenrunden den tabte Hvile i det Uendelige, som Skepticismen og Kriticismen havde gjort Ende paa, og som Følelser- og Anskuelsesphilosophiens Vinger ikke vare kraftige nok til at naa igjen. Tanken griber nu med Frihed og Bevidsthed, hvad Fædrene med umiddelbar Tro hengav sig til; dette Fremskridt er det nu „lykkedes Verdensaanden“ at gjøre.

Den konkrete Tilværelse er som saadan den logiske Tilværelse. Thi det er Bestemtheden, Kvaliteten, der betegner den konkrete Tilværelse; Bestemtheden er Forholdet til, Ligheden med sig selv, men denne Identitet er Abstraktion, altsaa Tanke. Omvendt er det rene Begreb, der kun forholder sig til sig selv, umiddelbar Identitet  $\circ$ : Væren. Væren er det aldeles abstrakte, umiddelbare Forhold til sig selv, Begrebets abstrakte Moment, der netop ved sin absolut abstrakte Karakter ligger under for Negationen og derved aabner den dialektiske Bevægelse. Ved denne Bevægelse vindes den videre Udvikling af, hvad der i sig (an sich) allerede laa i Udgangspunktet, den oprindelige Enhed af Tænken og Væren. For Hegel er derfor Logikens Indhold den sande Virkelighed. „Kun i sit Begreb,“ hedder det i Indledningen til Logiken, „har Noget Virkelighed; forsaavidt det er forskjelligt fra sit Begreb, hører det op at være virkeligt og er et Ikkeværende (ein Nichtiges); til denne

**Ikkeværen** hører **Haandgribeligheden** og den sandelige **Udenforsigværen**“. Hvad vi altsaa ikke støde paa under den logisk-dialektiske **Deduktion**, det er kun **Slakker**, der ikke høre med til **Virkelighedens** rige Erts. — Den umiddelbare **Væren** slaar ved sin absolut abstrakte **Karakter** over i sin **Modsætning**, og saaledes føres vi bestandig fra et **Moment** til et andet. Men **Udvortesheden** mellem disse **Momenter** forsvinder, naar det indses, at **Værens Bestemmelse** ved sit **Andet** egentlig er dens **Bestemmelse** ved sig selv, at **Negationen** væsentlig er en indre. **Væsenet** er den paa engang ophævede og bekræftede **Væren**; det har sin **Modsætning** i **Skinnet**, men sætter selv **Skinnet** for derigjennem at hævde sig som **Væsen**, som **Grunden** i **Existenten**, som det **Indre** i det **Ydre**. Den absolute **Virkelighed** er **Enheden** af disse **Modsætninger**. Og denne **Virkelighed** er det **Absolute** selv, der i sin indre **Nødvendighed**, som bliver gennemsigtig for **Tanken**, aabner sig i et **Frihedens** og **Inderlighedens** Rige og derved godtgjør sig som **Subjektivitet**, som **Aand**. Fra dette høieste **Synspunkt** gjælder det altsaa: kun det **Aandige** et det **Virkelige**. **Videnskaben** er **Aandens** **Virkelighed**, det **Rige**, den bygger sig i sit eget **Element**.

**Logiken** maatte ifølge dette egentlig være den eneste **Videnskab**. Hvad den ikke kunde udvikle, kunde som et „**Nichtiges**“ slet ikke blive **Videnskabens** **Gjensstand**. Dog er **Hegels** **Erkjendelsestrang** her stærkere end hans **Konsekvents**; den kunde ikke lade sig nøie med den logiske **Skyggeverden**. Men hvad **Andet** kan der da gives foruden den absolute **Virkelighed**, og hvorledes kan **Overgangen** gjøres dertil fra **Logiken**?

Vi staa her ved det hegelske **Systems** **Achilleshæl**, **Overgangen** fra **Logiken** til **Naturphilosophien**. **Vanskeligheden** lægger sig for **Dagen** i den dobbelte **Vending**, **Hegel** selv giver **Sagen**. Ved **Logikens** **Slutning** hedder det, at **Ideen**, der er absolut sikker paa sig selv og

hviler i sig selv, frit udlader sig og omsætter sig i Ud-vorteshedens Form, som „äusserliche Idee“, for saa gjen-nem Naturens og Aandens stigende Former atter at hæve sig til Begrebets Inderlighed. Men i Naturphilosophien betegnes Overgangen som et Ideens Affald fra sig selv. Naturen er den rene Ud-vortesheds Sphære og som saadan uskikket til at fastholde Begrebet, der kun aldeles abstrakt fuldbyrdes i Naturen. Begrebet er i Naturen, men er ikke Naturen selv, medens i Logiken Begreb og Virkelighed være Et. De Metamorphoser, gennem hvilke Ideen Skridt for Skridt kæmper sig frem til Frihed gennem denne sin Udlændighedstilstand, väd-komme derfor ikke Naturen, men kun Begrebet i sig selv, der er Naturtingenes sande Indre. Begrebets dialektiske Proces og den reale Naturbevægelse have Intet med hinanden at gjøre.

Et lignende Forhold finde vi i Aandsphilosophien: en Modsætning mellem Aandsbegrebets dialektiske Ud-  
vikling og det virkelige Aandsliv. Det er en hegelisk Hovedsætning, at hvad der er fornuftigt er ogsaa virke-  
ligt, hvad der er virkeligt ogsaa fornuftigt. Ideen er ikke saa afmægtig, at den kun skal være, og ikke virke-  
lig er. Hegel klager selv over, at man har misforstaaet disse Sætninger og opfordrer til at søge deres Forkla-  
ring i hans Logik. Ifølge Grundtanken i denne er nu, som vi have vist, Ideen selv, det fuldt udviklede Begreb den sande, den eneste Virkelighed, medens det Tilfæl-  
dige, det blotte Phænomen ikke har Krav paa Virke-  
lighedens Navn. Det er altsaa klart, at „Virkelighed“ her betegner den ideale, den fornuftige Virkelighed; men det er da ogsaa klart, at Hegel overser det væsentlige Problem, der her maa fremstille sig, nemlig Spørgs-  
maalet om, i hvilket Forhold denne ideale Virkelighed staaer til den ydre, faktiske Virkelighed. Sætningen om Fornuftens og Virkelighedens Enhed er derfor tvetydig, men netop i sin Tvetydighed karakteristisk for Hegel og

hans Tidsalder. Navnlig indeholder den Forklaringen af, hvorledes han, der i sin Ungdom bekjendte sig til fuldstændig radikale Anskuelser saavel i religiøs som i politisk Henseende, i sin modne Manddom uden at fornegte sit formelle Princip kunde optræde som det orthodoxe Dogmes og den konservative Politiks Forkæmper, — og hvorledes saa atter den saakaldte venstre Side af hans Skole ved konsekvent Fastholden af dette samme Princip kunde komme til aldeles negative og revolutionære Resultater baade paa det religiøse og det sociale Omraade.

Det Godes Ide bestemmes i Logiken som en blot subjektiv Fordring eller Skullen, der bestandig har Virkeligheden udenfor sig og derved stedse hindrer sin egen absolute Virkeliggjørelse, hvorfor den maa finde sin Udfyldning i det Sandes Ide, i Kraft af hvilken Begrebet og Virkeligheden ere Et, saa at Ideen altsaa ikke trænger til den subjektive Virksomhed for at opnaa Realitet. Det enkelte Subjekt forsvinder da som saadant overfor den absolute Ides evige Virkelighed. I Konsekvents heraf lærer saa Retsphilosophien, at den sædelige Aand i og for sig har Virkelighed og ikke afhænger af Individerne. Det Sædelige er i sig det Almene, der vel behøver Individets Bevidsthed derom og den derved vakte subjektive Lidenskab, men saaledes at det Individuelle kun er et af de forsvindende Momenter, Ideen i sin Udvikling sætter og atter ophæver som enkelte Former for sin Virkelighed. Den ethiske Stræben, det frie personlige Liv, den historiske Udvikling faaer saaledes ikke nogen sand Betydning. Ideens Væsen i dens absolute Autarki er og bliver den eneste Virkelighed. Den subjektive Aand gaaer aldeles op i den objektive Aand, d. v. s. i Staten og de af den omslutede Samfund, der ere den sædelige Ides Udtryk.

Dog hæver sig endnu ud over den objektive Aand en høieste Sphære, den absolute Aand, der i sig sam-

menfatter alle tidligere Stadier. Her finder den høieste Forsoning Sted gennem Kunst, Religion og Videnskab, og vi træffe her i Forholdet mellem de to sidste Magter en særegen Anvendelse af Sætningen om det Fornuftiges og det Virkeliges Enhed. Det religiøse Standpunkt betegner her Virkeligheden. Det er for den speculative Viden vel kun et endeligt Standpunkt, da det bevæger sig i Forestillingens og Følelsens umiddelbare og med det Individuelle behæftede Former; men dog skal der i Sagen selv ingen Modsætning være. Hvad der tidligere blev troet som Mysterium, skal nu aabenbares for Aanden i Tankens almene og nødvendige Form. Og under denne Formforandring bevares Indholdet uforvansket. Thi baade Philosophi og Religion have det Uendelige til Indhold, kun at det i Religionen, der netop her ved viser ud over sig selv, fremtræder under endelige Former. Dette er Principerne for den speculative Forsoning af Videnskab og Kirkelære. —

Med indre Nødvendighed blev Fremstillingen af det hegelske Systems Grundtanker tillige en Kritik, idet Modsigelsen mellem det Maal, den speculative Idealisme satte sig, og det Resultat, den virkelig naaede, paa de afgjørende Punkter lagde sig for Dagen i uvilkaarlige Tilstaaelser. Modsigelsen angaaer selve Grundproblemet om Forholdet mellem Fornuft og Virkelighed. Men dog maa det ikke overses, hvilke store Fortjenester den speculative Idealisme har indlagt sig af dette samme Problem. Kant var ved sin skarpe Kritik bleven ført til en Sondren mellem de to Elementer, saaledes at Tanken med sine Former stod paa den ene Side, Tingene med deres virkelige Væsen paa den anden Side; Tanken blev derved rent formel og subjektiv; Tingenes Væsen det Fjerne, Formløse og Ubestemte. Den speculative Idealisme har ved med Begeistring og Energi at fordybe sig i Tankens Væsen godtgjort, at dette idealt indbefatter Gjenstandenes Væsen i sig; fra den ideelle Side set

er Modsatningen mellem det Subjektive og Objektive hævet. Tanken bærer i sig Tilværelsens hele Rigdom som sit mulige Indhold. Den spekulative Idealismes store Vildfarelse var nu den at forvekle Mulighed med Virkelighed, den logiske Virkelighed med den reale. Derfor mente den ad rent logisk Vei at kunne naa den konkrete Tilværelses Mangfoldighed. Naar derfor ved den spekulative Philosophis Opløsning Problemæt om Forholdet mellem Fornuft og Virkelighed fremstiller sig paa Ny, saa betegner Fornuften her ikke blot Tankens subjektive Form, men Selvbevidsthedens og Ideens hele mangfoldige og indholdsrige Verden, Virkeligheden ikke den formløse „Ting i og for sig“, men den i sine konkrete og individuelle Former aabenbarede Tilværelse. Spekulationen havde reduceret Forskjellen mellem disse Elementer til en blot Formforskjel, der dialektisk kan sættes for atter at ophæves; den reale Virkelighed blev kun den ufuldkomne Form for den ideale Virkelighed. Hos en Tidsalder, hvis hele Retning var idealistisk, maatte dette storartede Forsøg paa at gennemføre det Ideale som den eneste sande Virkelighed vække Begeistring og Tilslutning; men naar Virkelighedens Interesse vaagner, maa Resultatet vise sig at bero paa en Illusion.

3. Spørgsmaalet om Forholdet mellem Fornuft og Virkelighed kan opfattes fra to forskjellige Sider. Fornuften betegner i Modsatning til Virkeligheden det Almene, Loven for Enkeltvæsenernes Væren og Virken, Formalet for og Værdien af deres reale Udvikling. Saaledes bliver Spørgsmaalet da om Forholdet mellem det Almene og det Individuelle. Men som Udtryk for den almene Lov og Formalet staaer Fornuften for det Andet som det Ideelle overfor det Virkelige som det i materiel Realitet Existerende. Den anden særlige Form for det almindelige Problem bliver da Spørgsmaalet om Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle.

Den spekulative Idealisme betragtede, som vi have set, Individerne som forsvindende, i sidste Instants betydningløse Momenter i den almene Ides Udvikling. Saasnart Kritiken vaagnede, kastede den sig over dette Punkt. Først gjøres der Ende paa al Tvetydighed ved, at man pantheistisk drager de sidste Konsekventser af Begrebet om Ideen som eneste Virkelighed. Men snart trænger saa Bevidstheden om det Enkeltes og Individuelles Betydning sig atter frem, og man søger at hævde det en Realitet, der gaaer videre end at være et blot dialektisk Gjennemgangspunkt. Denne Bestræbelse fører igjen i en dobbelt Retning. Dels ser man Enkeltheden kun i den endelige Individualitet, og idet dette Synspunkt gennemføres, forsvinder Skridt for Skridt alt Alment og nedsættes tilsidst til at være det Individuelles Egenskab eller Prædikat. Dette Standpunkt er det anthropologiske, i sit Extrem det egoistiske. Dels ses Enkeltheden ogsaa som den Koncentration, ved hvilken det Almene fatter sig selv, og som derfor er en nødvendig Betingelse for det Almenes Realitet. Man søger da at udvikle det spekulative Begreb om det Absolute til en fyldigere og konkretere Gudside, i hvilken Personlighedens Moment kommer til sin Ret. Denne Bestræbelse gaaer altsaa i theistisk Retning.

Ved sin Forflygtigelse af det Individuelle havde den spekulative Idealisme krænket det Reale i det Hele. De virkende Aarsager blive tilsidesatte for den høiere, ofte mystiske „Idenødvendighed“, og det materielle Stof opløste sig for den spekulative Konstruktions Kraft ligesom Isen for Solstraalernes. Men den følgende Tidsalder udviklede sig mere og mere i realistisk Retning, og Reaktionen mod Idealismen steg til en saadan Grad, at man i Ideen kun saa et Hjernesvind og i det Materielle den eneste Virkelighed. Overfor denne Materialisme træder dog en anden Retning, der ligesaameget som den, men med mere Besindighed og Videnskabelighed,

anerkjender Nødvendigheden af det reale Grundlag og de mekaniske Virkeformer, men som i alt Dette kun ser Former og Midler for høiere, betydningsfulde Former og Ideers Virkeliggjørelse, en Retning, som vi derfor med Rette kunne kalde Virkelighedsidealismen.

Kampen om det første Problem føres især i de to første Decennier efter Hegels Død (Aarene 30 og 40), Kampen om det andet Problem i de to følgende Decennier (Aarene 50 og 60). Dog vil det være naturligt ikke at følge Tidsordenen, men at sammenstille de beslægtede Besvarelser af begge Problemer. Vi ville da faa fire Hovedgrupper: 1) den kritiske Bevidsthed; 2) den moderne Materialisme; 3) den spekulative Theisme; 4) Virkelighedsidealismen, af hvilke de to første kunne betegnes som negative i Modsætning til de to sidste som positive. Thi den kritiske Bevidsthed udvikler sig gennem den spekulative Idealismes Opløsning og fører kun indirekte og under Fordringens Form til et virkeligt, nyt Indhold; og Materialismen, der tager sit Princip udenfor Tanken og Erkjendelsen, maa konsekvent komme til at staa i et skeptisk og fjendtligt Forhold til Philosophien. De to sidste Grupper gjøre derimod virkelige Forsøg paa at udvikle en filosofisk Verdensanskuelse.

Overfor den storartede Produktivitet, som den tyske Philosophi udfoldede, efterat Kant først med en genial Forening af Alsidighed og Dybsindighed havde brudt de nye Baner for Tænkningen, kan der synes at være noget Ubetydeligt og blot Foreløbigt, noget Uselvstændigt og Ufuldendt i den efterhegelske Philosophis Karakter. Vi møde her, som allerede bemærket, ingen Tænkere af første Rang, ingen epochegjørende, verdenshistoriske Opdagelser i Tankens Verden. Men man maa betænke den Opgave, der er stillet. Den spekulative Idealisme kunde hurtig fuldende sine storartede Systemer, naar den først ad Intuitionens Vei havde fundet Grundtanken;



Methoden var den abstrakt dialektiske, og Bevægelsen foregik i Tankens rene Ætherregion, som saa forvexledes med Virkeligheden selv. Den efterhegelske Philosophi er neppe saa enig i Noget som i den skarpe Kritik af denne abstrakte Idealisme. Den vil have at gjøre med Virkeligheden som Virkelighed, men denne gribes ikke paa én Dag af Tanken. Her maa gaaes fremad Skridt for Skridt. Hverken Tankens eller Virkelighedens Ret maa krænkes; de Punkter maa findes, hvor begge mødes, Loven for denne Overensstemmelse findes, og det saaledes Vundne efterhaanden samles til en omfattende Totalanskuelse. Dette Arbeide er tilsyneladende mindre glimrende end Spekulationens; men det fordrer ikke mindre Anstrengelse og langt mere Resignation. Den spekulative Philosophi hengav sig trygt til sin Grundtankes Konsekvents, som Digteren til Phantasiens Magt; Spekulationen er Philosophiens Lyrik. Hvor det derimod gjælder at gribe Virkeligheden som Virkelighed og dog hævde det sande Ideelles Ret, der gaaer Flugten ikke saa let, og derfor heller ikke altid saa høit. Dog har heller ikke her den evige Drift mod Frihed og Sandhed, som er Menneskeandens indplantet, ladet sig uden Vidnesbyrd, men har lagt sig for Dagen i klare og dybe Tanker, baarne af ædle Personligheder.

---

## ANDET KAPITEL.

---

I. Striden om den individuelle Udødelighed. — Naar den hegelske Philosophi virkelig havde „forsonet Idealet med Virkeligheden, vore Fordringer med det, som vi besidde, vore Ønsker med det, som er

opnaaet“ \*), da kunde dens Grundtanke om Fornuftens og Virkelighedens Enhed ikke staa hen i ren Almindelighed — den vilde jo saa selv være en af de Fordringer, som nu skulde være tilfredsstillende. Den maatte idetmindste være istand til at afgive et bestemt Svar paa de afgjørende Spørgsmaal, det virkelige Liv leder til at opkaste. Systemet maatte derfor først bestaa den Prøve at stilles ligeoverfor de religiøse og sociale Problemer. Men allerede med Hensyn til det første Punkt, som blev gjort til Gjenstand for Debat, Spørgsmaalet om, hvorvidt den hegelske Philosophi lærte Sjælens Udødelighed, viste Systemets Ubestemthed overfor det Konkrete og Individuelle sig klart. Hegel havde med sin hele Intensitet fordybet sig i sin Grundtanke i og for sig uden at gjøre de konkrete Problemer til Gjenstand for særskilte Undersøgelser. Derfor kunde allerede denne første Diskussion føre til en Spaltning indenfor hans Skole i Retninger, af hvilke enhver mente at fortolke Hegel paa den rette Maade.

Allerede før Hegels Død havde man bebreidet hans Lære, at den nedbrød Udødelighedstroen. Og paa den anden Side havde Ludwig Feuerbach i sit anonyme Skrift: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ (1830) ud fra selve det hegelske System pantheistisk negtet den individuelle Udødelighed. Men den egentlige Strid udbrød først, da Fr. Richter udgav sit Skrift: „Die Lehre von den letzten Dingen“ (1833), hvori han med samvittighedsfuld Nøiagtighed og Grundighed viste, at Konsekvensen af Hegels Lære var Ophævelsen af den gamle Lære om et Hinsides og et andet Liv. To Mænd, der allerede vare optraadte med Kritik mod det hegelske System, C. H. Weisse og I. H. Fichte (Søn af den berømte I. G. Fichte), erklærede sig forsaavidt enige med Richter, som de negtede Muligheden af at hævde den indivi-

\*) J. L. Heiberg: Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid. S. 48.

duelle Udødelighed ud fra Hegels Forudsætninger, hvorimod de fastholdt Muligheden af ad anden Vei at godtgjøre den. Imod disse Fortolkninger af Hegel optraadte saa den Mand, som paa denne Tid havde den største Anseelse blandt Skolens Tilhængere, Carl Friederich Göschel, for at redde Systemets Orthodoxi i dette Punkt, med sin Afhandling: „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie“ (1835)\*. Med Göschels Opfattelse begynde vi vor Fremstilling for derpaa at gaa over til de forskjellige Dissenters.

Göschels Afhandling har sit Forbillede i det Skrift, med hvilket Hegel syslede lige før sin Død, om Beviserne for Guds Tilværelse. Hegel søgte at vise, hvorledes de tre Hovedformer for disse Beviser vise tilbage til én gennemgaaende Tanke, der er Et med den spekulative Philosophis Grundtanke om Forholdet mellem det Uendelige og det Endelige, — naar man kun gjenbryder den udvortes og forstandsmæssige Skal, hvoraf de i den populære Fremstilling dækkes. Noget Tilsvarende forsøger nu Göschel med Beviserne for Sjæls Udødelighed. Det saakaldte metaphysiske Bevis, der svarer til det kosmologiske for Guds Tilværelse, gaaer ud fra Sjælen som absolut enkelt og immaterielt Væsen og slutter af denne Forudsætning, at den ikke kan undergaa nogen Opløsning. Den slutter fra den ydre Tilfældighed til den indre væsentlige Væren. Dette Bevis viser ud over sig selv. Det er i Kraft af Bevidsthedens Enhed, at Individet er det absolut enkelte Væsen. Som Bevidsthed staaer Mennesket overfor den øvrige Tilværelse. Det bevidste Sjæleliv er det Formaal, til hvilket Livet sigter; Bevidstheden skal udvikle sig

\*) Angaaende den yngre Fichtes, Weisses og Göschels Skrifter i denne Sag kan jevnføres Poul Møllers interessante Afhandling: „Om Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed“. Efterladte Skrifter 5te Bind.

saaledes, at den optager den hele Tilværelse i sin Inderlighed. Som Bærer af et evigt Formaal maa det bevidste Sjæleliv selv være evigt. Dog fører dette teleologiske Bevis os ikke ud over Modsætningen mellem Subjekt og Objekt, Selvhed og Andethed. Først naar Subjektet har udviklet sig saaledes, at det ikke blot har overvundet Legemligheden og tilegnet sig Tilværelsens objektive Indhold, men og tilsidst har fundet og gjort sig til Et med sin og Alts evige Grund og Kilde i den absolute Subjektivitet. først da er den individuelle Bevidsthed udviklet til Aand, og Kredsen er sluttet, idet den sidste Begrundelse er funden for den tilfældige Individualitet, med hvilken der begyndtes. Paa dette Høidepunkt vender Sjælen tilbage til sit Udspring med et rigt udviklet personligt og evigt Indhold, og dens Udødelighed kan derfor udledes af dens eget Væsen, saa at vi her faa et Bevis, vi kunne kalde det ontologiske.

Göschel lader sig ikke nøie med denne spekulative Omsmeltning af de vulgære Beviser, men søger at godtgjøre, at Hegels Lære ifølge hele sin Karakter maa føre til at hævde Individets evige Realitet\*). Han henviser da dels til den logiske Bestemmelse af Forholdet mellem det Almene og det Individuelle, dels til Forholdet mellem Aand og Natur, dels endelig til Opfattelsen af Guds-ideen. — Den hegelske Logik sætter et indre Forhold mellem det Almene og det Enkelte. Det Almene i og for sig er goldt og abstrakt; for at være det sande Almene maa det udvikle sig til Konkretion, sætte sine indre Forskjelle som sine Momenter og saaledes blive Totalitet, Enhed, Enkelthed. Omvendt er det Enkelte i og for sig atomistisk og abstrakt; det ses først i sin Sandhed ved at ses som det, der i sig indeslutter og udtrykker almene Bestemmelser: det Enkeltes sande Væren er at være det Almene. Paa disse dialektiske

---

\*) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. 1834.

Bestemmelser mener nu Göschel at kunne bygge et Bevis for Personlighedens evige Gyldighed. Individet, siger han, godtgjør sig som det Høieste, som det Almenes Sandhed, fordi det har optaget det Almene i sig; derfor er det Almene ikke længere en fremmed eller fjendtlig Magt, overfor hvilken Individet skulde gaa til Grunde. — I Naturen gaaer det ganske vist saaledes, at Slægten, det Almene, opretholdes gennem Individernes Opstaaen og Forgaaen; men for den Gjæld, Individet her maa betale Slægten ved sin Død, er Mennesket befriet, idet han som Aand er kommen ud over Modsætningen af Slægt og Individ, det Almene og det Enkelte. I Aandens Sphære er Slægtens Væsen frit optaget og derved overvundet af Personligheden. — Den vulgære Pantheisme maatte ganske vist lade Individet gaa til Grunde, fordi den kun opfatter det Almene som objektivt og upersonligt; men den spekulative Logik udvikler Gudsiden som absolut Subjektivitet, hvori Individet kun kan forynges, ikke forgaa. Gud er den høieste Bevidsthed, den evige Tanke, der opholder og opbevarer de Forskjelle, de individuelle Bestemmelser, den tænker. Den menneskelige Aand er en guddommelige Tanke, og Guds Tanke kan ikke forgaa, men maa være evig, som Guds Væsen er det. Naar Individerne ikke bevaredes, vilde den absolute Aands Erindring være om Død og Tilintetgjørelse, og hvad blev der saa af dens eget Liv og udødelige Kraft? —

Den yngre Fichte („Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer“) anerkjender det som Hegels store Fortjeneste at have vist, hvor vidt den apriorisk-dialektiske Deduktions Vei kan føre; men denne Fortjeneste vilde man kun fordunkle ved at drage den over paa et Omraade, hvor den ikke gjælder. Det Personlige og Individuelle kan ikke erkjendes ad den dialektiske Konstructions Vei; for at naa til det maa Erfaringen gjenindsættes i sin Ret overfor den abstrakte

Spekulation. Göschel feiler derfor, naar han finder Guds Personlighed indeholdt i Hegels Lære. Det er det hegeliske Udtryk „overgribende Subjektivitet“, der har givet Anledning til denne Misforstaaelse, som bortfalder ved nærmere Undersøgelse af den Maade, hvorpaa Hegel udvikler Subjektivitetens Begreb. Gud er for Hegel ikke blot Substant eller død Identitet, men den levende Proces, der evig sætter og ophæver Modsætningerne, stedse er et uendeligt Andet, men derigjennem stedse vedbliver at være sig selv. Den udtømmer sig aldrig i nogen enkelt Selvudformning, men griber ud over enhver særskilt Form. Og just fordi Gud efter Hegels Opfattelse er den absolute Proces i dens evige Uro, mangler han ifølge I. H. Fichte den absolute Personligheds Kjerne og Midtpunkt. Hegels Fortjeneste er begrebsmæssig at have paavist Guddommens uendelige Liv og Bevægelse; men den anden Hovedside lader han til Gjøngjæld træde tilbage, nemlig den evige Ro, Identitetens stille Klarhed, den sig selv fattende Enheds Aand, hvorved den Alvirksomme for sig selv bliver den absolute Ene og Salige. Koncentrationen, „das unverrückbare Selbst“, mangler. Derfor maa Gud i Hegels System arbeide sig frem gennem de lavere Stadier for at naa til den absolute Aands Bestemmelse. Gud bliver Resultat, ikke Princip.

Forholder det sig saaledes med den guddommelige Personlighed, da kan det heller ikke gaa anderledes med den menneskelige. Naar det Absolute er den evige Proces, hvis Momenter ikke have blivende Betydning, saa kan den kun opfattes og høves i det Uendelige, saa kan den kun opfattes i Hegels Lære med Hensyn til det Individuelle. Det Individuelle er nødvendigt som dialektisk Moment i den absolute Proces, men at det enkelte Individ som saadant er det Absolute, er det Substantielt og Vedvarende. Processen er den individuelle Udødelighed kan egentlig kun opfattes under Hegels Forudsætninger; det

fremstiller sig først, og kan først finde sin Besvarelse, naar man stiller sig paa Erfaringens, den physiologiske, den psykologiske, den ethisk-religiøse Erfarings Standpunkt. Hvorledes den yngre Fichte mente, at dette Bevis kunde føres, ville vi her ikke dvæle ved\*), da det staaer i nøie Sammenhæng med hans hele øvrige Lære, som vi senere ville komme til at beskæftige os med. Det maa kun fremhæves, at han ved sin skarpe Karakteristik af Hegels System bidrog meget til at klare Synspunkterne, selv om hans egne Forsøg paa at betræde „Erfaringens“ Vei endnu gaa vel meget i Retning af det Phantastiske.

Ogsaa C. H. Weisse negtede, at Hegels Philo-  
sophi kunde hævde Personlighedens Gyldighed. Han anerkjendte den hegelske Logiks store og epohegjørende Betydning, men tilskrev den kun formal Gyldighed, da den ikke naaer selve Naturens og Aandens Virkelighed. Ja, selv som Formalvidenskab er den ufuldkommen, da den abstraherer fra Rum og Tid, disse Grundformer for al Virkelighed. Derved er det sket, at Naturen kom til at staa som den rene Udvorteshed, da Rummet og Tiden ikke kunne ses i deres væsentlige Betydning for Ideen. Anerkjendes denne Betydning, da træder Naturen Tanken imøde som den frie, fyldige Virkelighed, der ikke kan udtømmes ved logisk Konstruktion, men maa gjøres til Gjenstand for en filosofisk Empiri. Hvad Aandsphilosophien angaaer, da hævder Weisse, hvis første Studier især angik den klassiske Oldtid, hvorved der vaktos hos ham en levende og klar Bevidsthed om det Skjønnes Værd og Betydning ogsaa i det personlige Liv, at Hegel med Urette har sat Videnskaben som det høieste Trin. Sandhedsideen, der viser hen til den almene Fornuft, maa indgaa en inderlig Enhed med

---

\*) Hos Poul Møller (anf. Sted) vil man finde en udførligere Fremstilling.

Skjønhedsideen, der viser os det individuelle Stofs Forklaring ved det Uendelige, for saa endelig gennem den ethisk-religiøse Erfaring at gaa op i det Godes Ide. Ad denne Vei alene naaes det høieste Udtryk for Guds-ideen som absolut Personlighed. Derfor hævder Weisse ogsaa („Die philosophische Geheimlehre über die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums“), at Mennesket kun ad den personlige, ethisk-religiøse Vei kan vinde Overbevisningen om sin Udødelighed. Ifølge det hegel-ske System har det enkelte Individ udspilt sin Rolle, naar Verdensaanden er gaaet igjennem det, og denne iler saa fremad til nye, rigere og fuldkomnere Former. Men naar det Sande, Skjønne og Gode optages og indarbejdes i det personlige Liv, giver det dette en evig og uendelig Betydning og optager det som gjenfødt i det guddommelige Væsen. Hvad der saaledes er blevet forklaret, kan ikke atter gaa til Grunde. Men paa den anden Side følger det ogsaa af sig selv, at kun de Individuer, der paa denne Maade gjenfødes, leve evig; dem, der ikke have naaet dette Aandstrin, tilkommer der ingen Udødelighed. —

Det viser sig saaledes som Resultatet af Weisses og den yngre Fichtes Undersøgelser, at det hegel-ske System egentlig talt slet ikke naaer det Punkt, hvor de konkrete, individuelle Problemer opstaa. Begge vise de ogsaa, skjøndt endnu paa ubestemt Maade hen til den Magt, som Spekulationen havde krænket eller dog overset, nemlig Erfaringen. Alligevel mente disse Forskere at kunne fastholde den hegel-ske Methode idetmindste indenfor Logiken og Metaphysiken; ved Overgangen til de konkrete Sphærer skulde saa Erfaringen træde til som Supplement. Med Rette indvendte Hegelianerne herimod, at dette er en Umulighed, da den dialektiske Methode netop er Indholdets Selvbevægelse. Göschel hævdede i sit Skrift: „Der Monismus des Gedankens“, at den Paastand, at Virkeligheden var mere end logisk,



mere end fornuftig og havde noget Eiendommeligt for sig udenfor den logiske Form, førte til Dualisme og Materialisme, forsaavidt som det Materielle postuleres udenfra som Supplement til Logiken\*). — Først senere rykkede Kritiken frem til at tage fat paa selve den dialektiske Methode, idet nemlig Trendelenburg i sine „Logische Untersuchungen“ (1840), som vi siden kommer til, gennemførte Polemiken saaledes, at han trængte ind til Systemets inderste Marv. Foreløbig er det, som allerede bemærket, mere praktiske og konkrete Udgangspunkter, Kritiken vælger sig. —

Göschel var enig med sine to omtalte Modstandere i at hævde den individuelle Udødelighed, men han paa-stod, hvad de negtede, at den kunde udledes af Hegels Principer. Mod begge Parter staa da Feuerbach og Richter, der negte Udødeligheden i Kraft af disse samme hegelske Principer.

Ifølge Feuerbach lider den nyere Tid af en for-dærvelig Hulhed og Tomhed, fordi den, især i Prote-stantismen, har sat Personligheden paa Thronen og lader Alt dreie sig om den. Deraf den moderne Udødelig-hedslære. De Gamle fordybede sig med barnlig Inder-lighed og Livsglæde i den virkelige Verden, og det faldt dem ikke ind at attraa nogen Vedvaren ud over den; forsaavidt de havde Forestillingen om et andet Liv, var det som et Skyggeliv. Den gamle Christenhed og den middelalderlige Kirke havde egentlig heller ingen Udøde-lighedstro i moderne Forstand; de troede paa en Verdens-dom, paa Himmel og Helvede, men den enkelte Person-

---

\*) Smlgn. Göschels Udtalelse i „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ 1835. p. 714: „Es ist die feinste Potenz des Materialismus, wenn sie meinen, dass im Leben mehr enthalten sei, als das Denken mit seinen Momenten, und zur Fülle des Lebens noch etwas Anderes hinzutrete als das Denken; vielmehr ist das, was mehr, was voller, dichter zu sein scheint, ein Mangel etlicher Kategorien.“

lighed gik for dem saa aldeles op i de store Formaal og Forbilleder, at de ikke havde nogen særlig Interesse for dens rent individuelle Vedvaren. Det er først den moderne, selviske Reflexion, der ikke kan slippe sit kjære Jeg men endog forvandler Døden til en Skygge, et Forsvindende overfor Individualiteten, i hvis Nydelse man svælger. I den moderne Religion dreier det sig ikke længer om Gud, men om Individet; Gud er Peripherien, Individet selv Midtpunktet.

Døden maa igjen indsættes i sin Ret, anerkjendes for at være mere end Skindød. Døden har nemlig for det Første en stor ethisk Betydning. Den sande Handlen er Kjærlighedens Selvhengivelse i Modsætning til det naturlige Menneskes Egoisme. Det i Sandhed sædelige og religiøse Menneske sætter sit Væsen i det, der staaer over ham; hans sande Jeg er den uendelige Gjenstand, til hvilken han hengiver sit endelige Jeg. Denne frie Kjærlighedsgjerning eksisterer i Naturen som Dødens Nødvendighed; der stilles det Spørgsmaal til Mennesket, om han vil gjøre denne Nødvendighed til den høieste Frihed gennem Kjærlighedens Selvopgivelse; kun saaledes, kun før Døden kan Døden overvindes.

I metaphysisk Henseende er Døden et Udtryk for det Uendeliges Realitet: i Døden gjennembryder det uendelige Væsen de endelige Skranker, indenfor hvilke den individuelle Existents holdt det. Døden kommer altsaa ikke af Mangel og Nød, men af Rigdom og Fylde. — I psykologisk Henseende gjælder det, at der i Selvbevidstheden maa skjælnes mellem Bevidstheden selv og dens Gjenstand. Det Bevidste, Gjenstanden er det enkelte Individ; Bevidstheden selv er absolut almen, er i alle Mennesker sig selv lig. De forskjellige Personer vide sig selv i Bevidstheden, ligesom Farverne ses i Lyset. Saa lidt som Lyset selv er Et med en enkelt Farve, saa lidt er Bevidstheden i sig Et med den enkelte Person. Døden er nu den Kjendsgjerning, i hvilken

Aanden, Bevidstheden godtgjør sin Frihed overfor de enkelte Objekter; som Farverne vexe, fordi de ikke ere Et med Lyset, saaledes vexe Personerne, fordi de ikke ere Bevidstheden selv men kun dens Gjenstande, eller fordi de kun ere Subjekter, ikke Subjektiviteten. Derfor ere de dog ikke betydningsløse. Bevidstheden, den absolute Subjektivitet er en evig Erindring, hvori Alt opbevares, der har været Led i det store Bevidsthedshele. At Mennesket er udødeligt, vil sige, at han er et Væsen af Værd og Betydning.

Hvad Feuerbach havde fremsat med flammende Ord og i epigrammatisk Korthed, udviklede Fr. Richter med al mulig Vidtløftighed. Hans Skrift har størst Interesse ved den troskyldige Ligefremhed, hvormed han er sig bevidst at tale det Godes Sag, idet han tilintetgjør den i hans Øine saa fordærvelige Lære om et Hinsides. Han bebrejder Hegel og hans Disciple, at de ikke have draget de fulde Konsekventser af deres Lære. Ved det hegelske System med dets gennemførte Immanents er der efter Richters Mening fremstaaet en ny Verden; men dog har man ladet den bestaaende Tingenes Orden staa urørt hen. Dette ligger maaske i Hegelianismens ensidig theoretiske Karakter; for Hegel er jo som for Aristoteles Theorien det Høieste. Men man skal ikke blot tænke absolut, men ogsaa handle absolut, leve spekulativt. Religionen er ikke noget særligt Bevidsthedstrin, men indbefatter som Aandens inderligste Fordybelse alle Bevidsthedstrin, ogsaa Videnskaben, i sig. I Videnskaben naaer det religiøse Sindelag Erkjendelsen af sig selv og af Virkeligheden og gaaer derigennem over til den praktiske Handlen. — Fra dette religiøse Standpunkt gennemfører Fr. Richter Kritiken af Forestillingerne om et Hinsides. Han opfatter den nyere Tids Brøst paa samme Maade som Feuerbach. Betingelsen for en virkelig ethisk Stræben er, at man bliver sig bevidst, at denne Verden er en virkelig, i sig

afsluttet Verden, og at man hengiver sig til det almene Formaal som ubetinget Tjener. Heri bestaaer det sande evige Liv. Kritiken rører derfor ikke ved Udødelighedsdogmets sande Indhold; den ser kun som nærværende, hvad der i Dogmet skydes ud i en tilkommende, hinsides Tilværelse. Motivet til at antage en saadan er enten ørkesløse, ubegrændsede Ønsker uden Berettigelse eller en ligesaa uesthisk Fordring paa Løn for det Gode i et andet Liv. Den gode Handlen har sin Løn og sit Formaal i sig selv. Ved Døden erindres den Enkelte om, at hans individuelle Liv ikke er Verdens sidste Øiemed, at Slægten overlever ham, og saaledes lever han ikke alene for sig selv men for Slægten. I Visheden om sin Død har Mennesket den første Anledning til at adskille sig fra Dyret. — I anthropologisk Henseende grunder Udødelighedstroen sig paa den gamle dualistiske Opfattelse af Forholdet mellem Sjæl og Legeme. Sjælen betragtes som boende i Legemet og forladende dette ved Døden, der er begges Adskillelse. Men den sande Anthropologi ser Mennesket som et Hele, som en harmonisk Enhed fra Vuggen til Graven. —

Det ene Spørgsmaal om den individuelle Udødelighed maatte nødvendiggen drage en Mængde andre dermed sammenhængende efter sig; saa dybt griber det ind i den hele Verdensanskuelse. Saaledes have vi da set, hvorledes det førte til at drøfte Opfattelsen af Guds-ideen, Erkjendelsens Væsen (Spekulation — Erfaring) og Problemet om Immanents og Transscendents. Alle-rede denne første Debat grundlagde derfor en Spaltning indenfor den hegelske Skole, hvis modsatte Partier Strauss senere (Streitschriften. 3die Hefte. p. 95) beteg-nede som Høire og Venstre, efter Partierne i de franske Forsamlinger. Spørger man, om det konservative Høire eller det radikale Venstre nærmest udtrykker Skolens Stifters egen Mening, da kan der ikke gives andet Svar, end at Hegel vistnok selv personlig troede sig i Over-

ensstemmelse med Kirkelæren, men at den philosophiske Konsekvents af hans System gaaer i modsat Retning. Den fulde Konsekvents arbejder sig Skridt for Skridt frem og fattes sjelden eller aldrig i sin hele Udstrækning af Tankens første Ophavsmand. Hegel vilde, som Ruge træffende bemærker (*Deutsche Jahrbücher*. 1841. p. 142), neppe have betragtet den nyhegelske Udvikling af hans Lære med gunstigere Øine end Kant Fichtes Udvikling af Grundtankerne i „Kritik der reinen Vernunft.“ — Vi gaa nu over til et endnu mere brændende religionsphilosophisk Problem, hvorved hin Modsætning mellem de to Retninger især træder frem.

2. David Friederich Strauss (født 1808). — Den spekulative Philosophi havde stillet sig i et lignende Forhold til den positive Religion, som det Mystiken, ledet af sin praktisk-personlige Interesse, indtager. Ligesom Mystikeren troer at anerkjende den hellige Historie, naar han ser den som en indre, der foregaaer i hans egen Sjæl under dens Kæmpen og Arbeiden for at føde Gud i sig og ad Lidelsens Vei hendø i ham, saaledes troer Spekulationen at have forklaret den historiske Christendom, naar den har paavist det indre Forhold mellem det Uendelige og det Endelige og Nødvendigheden af dettes Opgaaen i hint. Hegel havde ogsaa modtaget Spiren til sin Religionsphilosophi gennem Studiet af Mester Eckardt. Vi have allerede set Grundtanken i den, men skulle nu betragte dennes Anvendelse med Hensyn til Kirkelærens Midtpunkt, Christologien.

Den endelige Verden er efter Hegel en Fremtræden i ydre Virkelighed af det Absolutes indre Forskjelle og Momenter. Den endelige Aand er vel i sig selv Et med Guddommen, og oprindelig hviler den ogsaa trygt i denne Enhed, som umiddelbart fylder Bevidstheden. Men Skridt for Skridt voxer den endelige Aands Selvbevidsthed og dermed ogsaa dens Isolation. Det absolute Indhold svinder mere og mere bort fra den og bliver til et

fremmed. Den antike Oldtids Opløsningsperiode er det Tidspunkt, da det uendelige Indhold fuldstændig er forsvundet, saa at den tomme Selvbevidsthed staaer tilbage med stolt Resignation overfor den sammenstyrtede Verden eller med negativ Glæde over, at Alt vises i sin Intethed. Dette Standpunkt betegner Hegel som den ulykkelige Selvbevidsthed: Selvbevidsthedens fuldkomne Endelighed midt i dens tilsyneladende Uendelighed. Endeligheden tynger med hele sin Vægt, med al sin Smerte og Jammer paa Aanderne, der have mistet de evige Kræfter og ikke vide, hvorledes de skulle kalde dem til live igjen. Den eneste Redning er, at Menneskeaanden erkjender, at den Endelighed, under hvilken den stønner, ikke er fremmed for Guddommens Væsen, men er en af dets Former. Gud selv er ikke udenfor Endeligheden, men er gaaet ind i den. Nøden og Smerten er da kun Udtryk for Aandens Uendelighed, for dens Inkommensurabilitet med den endelige Tilværelse, hvilken den dog maa gaa igjennem for at udvikle sit eget Væsen. Den endelige Aand ser sig nu ikke længer som isoleret, Selvbevidstheden forenes atter med den uendelige Substants. Dette er Gudmenneskets Ide, Ideen om den guddommelige og den menneskelige Naturs Enhed, der opgaaer for Bevidstheden.

Denne Konstruktion, hvori det Methaphysiske og det Historiske smelte sammen, behøver endnu et vigtigt psykologisk Supplement for at føre til Maalet\*). Ikke blot spekulativt, for den tænkende Bevidsthed, maa Ideen om det Guddommeliges og det Menneskeliges Enhed aabenbare sig; den maa ogsaa træde frem for den umiddel-

\*) Den metaphysiske Konstruktion udvikles særlig i Religionsphilosophien og viser tilbage til Logiken, den historiske især i Phænomenologien, Philosophiens Historie og Historiens Philosophi. — Allerede hos Schelling forekomme iøvrig Grundtrækkene til disse Konstruktioner. („Vorlesungen über das akademische Studium“. 8de og 9de Forelæsning).

bare, den folkelige Bevidsthed. Fra dette Synspunkt viser hint Verdensaandens Fremskridt sig i Phænomenet derved, at det bliver Verdens Tro, at Guddommen er bleven til som en Selvbevidsthed, som et enkelt Menneske, at denne Gudommelighed ses, føles, høres af den troende Bevidsthed. Hvad der i sig selv er Menneskaandens Eiendom, træder da frem som et Ydre og Hindsides, der staaer overfor den. Vi komme altsaa her tilbage til den allerede tidligere berørte hegelske Lære, at Religionens og Philosophiens Indhold er det samme, kun Formen forskjellig. Enheden af den guddommelige og den menneskelige Natur fremtræder spekulativt betragtet som Ide, religiøst betragtet som den historiske Christus. Denne Formforskjel skal ikke antaste Indholdet, uagtet Hegel fastholder, at Begrebets Form er den høiere, til hvilken der maa skrides frem fra den historiske eller Forestillingsformen.

I denne spekulative Christologi saa en stor Del af Hegels Disciple en Forsoning af Tro og Viden, og Theologien feirede med Begeistring „den nye Æra“.

Da udkom i Aaret 1835 Strauss's „Leben Jesu, kritisch bearbeitet“. Aaret 1835 var, som man med Rette har sagt, i Theologien, hvad 1848 var i Politiken. — Strauss kom her til det Resultat, at den evangeliske Historie er en mythisk Historie, der har udviklet sig i den ældste Menigheds Bevidsthed som Udtryk for den store Tanke, der var opgaaet for den om Enheden af det Guddommelige og det Menneskelige. Ved Begrebet Mythe hæves det Uklare og Tvetydige i den hegelske Christologi; det afgiver det nødvendige Mellemlid til at forklare, hvorledes Ideen for Bevidstheden kan antage et enkelt Individ's Skikkelse. Denne Skikkelse er kun en forsvindende Form, da den almene Ide ikke absolut kan aabenbare sig i det individuelle Phænomen, men behøver den hele Slægt til sit Medium. Alle Prædikater, som Kirkelæren tillægger Christus, maa derfor

overføres paa hele Menneskeheden; de modsige ogsaa hverandre, hvis de virkelig skulle tilhøre et enkelt Individ. Men Menneskeheden er den menneskeblevne Gud, Søn af en synlig Moder og en usynlig Fader, af Naturen og Aanden; den er Undergjøreren, forsaavidt Aanden i Historiens Løb stedse fuldstændigere bemægtiger sig Naturen; den er den Døende, Opstandne og Himmelfarne, forsaavidt der af Ophævelsen af dens umiddelbare, naturlige Tilstand stedse fremgaaer et høiere aandeligt Liv.

Naar den spekulative Christologi deducerede det positive Dogme, da gik denne Deduktion egentlig kun ud paa den psykologiske og historiske Nødvendighed af den Illusion, hvori det Almene fremtræder som et individuelt Enkelt. Hegels orthodoxe Disciple opfattede naturligvis Sagen anderledes. Göschel fremhævede mod Strauss, at naar man kun lader Ideen have Virkelighed i den hele Slægt, synker man tilbage til Kants Standpunkt, hvor Ideen kun har subjektiv Gyldighed: er Ideen nemlig intetsteds fuldstændig virkeliggjort, saa eksisterer den kun i den subjektive Sammenfatten af dens over hele Slægten spredte Momenter, og den hegelske Grundtanke om Tænkens og Værens Enhed er ophævet. — Strauss svarer hertil (Streitschriften. 3die Hefte. p. 99 f.), at denne Indvending ogsaa kunde rettes mod Antagelsen af Ideens Virkeliggjørelse i et enkelt Individ: thi da denne Virkeliggjørelse ikke kan være absolut i noget enkelt Moment af hans Liv, saa vilde den kun være til for den tænkende og erindrende Sammenfatten af alle Livsmomenterne. Det er Göschel selv, der falder tilbage til det kantiske Standpunkt, da han ikke tiltroer Ideen Kraft til at gennemtrænge Mangfoldigheden uden at tabe sin Enhed. Göschel fordrer Almenbegrebet virkeliggjort udenfor Indbegrebet af de Individier, der høre ind derunder, ligesom den Scholastiker, der forlangte Frugt at spise, men Frugt over hovedet, hverken Æbler, Pærer eller nogen bestemt Frugt.



Man angreb ikke Strauss blot med dialektiske Vaaben. Hans Bog havde vakt Røre i den theologiske Leir og en forvirret Skare trængte sig frem for at svare eller idetmindste udskjelde Forargeren. Orthodoxyens bekjendte Forkæmper Hengstenberg med sin „Evangelische Kirchenzeitung“ blev ikke den sidste. Strauss har efter Hengstenberg „et Hjerte som Leviathan, saa haardt som den underste Møllesten“, og hører til dem, der ere begejstrede for Afgrundens Aand, for det store Dyr, hvem det blev givet at tale store Ting og Bespottelser o. s. v. Herpaa svarede Strauss, der iøvrig satte mere Pris paa Hengstenbergs orthodoxe Zelotisme end paa den sædvanlige Apologetiks famlende og halve Fremgangsmaade, med en værdig og i al sin Ro begeistret Udtalelse, hvor han hævder den frie Videnskabs Ret og afviser alle uvedkommende, fra det Moralske hentede Indvendinger (Streitschriften. 3die Hefte. p. 22 ff.).

Vi maa særlig fremhæve, at Strauss ikke blot forsvare den philosophiske Tænkning, men ogsaa den historiske Forskens Frihed. Ogsaa herved betegner Strauss et Fremskridt i Forhold til Hegel. Denne yndede i det Hele ikke historisk Kritik, ligesaalidt som Goethe. Begge frygtede, at Oldtidens store Skikkelser skulde miste deres Glands, naar Kritiken tog fat paa dem med sine pietetløse Hænder. Hegel saa i Kritiken et Tilbagefald til Kants Subjektivisme og fordrede, at man skulde fordybe sig i det historiske Indhold uden at bryde sig om de kritiske Vanskeligheder. Han haaner Schleiermachers kritiske Undersøgelser om Platons Dialoger og Niebuhrs om den ældste romerske Historie. Dette hænger nøie sammen med Hegels hele Stilling overfor Virkeligheden. Han viser den paa engang for megen og for liden Respekt. Den sande Ærbødighed for Virkeligheden bestaaer i en alvorlig Prøvelse af, hvor vidt Forestillingen om det Virkelige ogsaa svarer til det Virkelige i sig selv. Ligesaalidt som Naturforskeren anerkjen-

der det umiddelbare Sandsebillede for den virkelige Natur, ligesaa lidt kan den historiske Forsker standse ved det, den umiddelbare Tro fastholder som historisk Sandhed. Dette Princip, der udspringer af selve den videnskabelige Forskens Væsen, har Strauss først anvendt paa et Omraade, der tidligere holdtes lukket for det. Hvor forvirret en Opfattelse man endnu havde af Kritikens Betydning, kan ses af den Fordring, der blev stillet af en ivrig Hegelianer, der dengang hørte til yderste Høire, men senere gik over til yderste Venstre, Bruno Bauer. Kritiken skal efter hans Mening ikke være blot skeptisk og negativ, men skal gennem Negationen gjenopreise sin Gjenstand i dens hele Omfang og ikke lade Noget tilbage, som ikke positivt retfærdiggjøres. Først saa er den sand, positiv Kritik. Men — svarer Strauss — Kritikeren maa dog idetmindste forudsætte Muligheden af, at der i hans Gjenstand er Noget, som ikke kan retfærdiggjøres, eftersom han jo ellers intet Motiv havde til at stille sig paa det kritiske Standpunkt. Hin Mulighed kan kun holdes aldeles borte, naar man gaaer ud fra, at Gjenstandens absolut guddommelige Karakter gjør enhver Forvanskning eller Tilsætning umulig; men dette er i sig selv en rent vilkaarlig Antagelse.

Fra et andet Synspunkt derimod har man med Rette kunnet bebreide Strauss, at hans Kritik ikke var positiv. Han standser Undersøgelsen ved de evangeliske Skrifers Indhold og mente at være ved Enden, naar han havde vist, hvilken Tanke der maatte ligge til Grund for den mythiske Indklædning i de enkelte Fortællinger. Det næste Skridt var at undersøge selve Skrifternes Oprindelse, deres Sammenhæng med den hele Tidsalder og med de aandelige Bevægelser, der i den krydsede hverandre. Først herved, ved at indordnes i den hele historiske Sammenhæng finder hint Indhold sin fulde Forklaring. Paa denne Vei slog Strauss' Lærer, den berømte Stifter af Tübingerskolen Ferd. Chr. Baur († 1861) ind. Han staaer paa dette Omraade ved Siden

af F. A. Wolf og Niebuhr paa den klassiske Philologis Omraade. Vel har man ogsaa hos Tübingerne, og sikkert ikke uden Grund, fundet ukritiske Eftervirkninger af Hegelianismen. Men det beviser kun, at et i sig selv rigtigt Princip kan faa en ensidig Anvendelse paa Grund af de Forhold, hvorunder det først fremtraadte; det beviser Intet imod Principets Sandhed. —

Sit almindelige Standpunkt betegner Strauss som den absolute Immanents. Hans hele Verdensanskuelse fremtræder især i hans Skrift: „Den christelige Troeslære i dens historiske Udvikling og i dens Kamp med den moderne Videnskab“ (1840—41). Det er her navnlig Opfattelsen af Gudsideaen, det kommer an paa. Hegels Lære om det Absolute Subjektivitet var af hans orthodoxe Disciple forstaaet saaledes, at deri ligefrem var begrundet det gamle Dogma om Guds Personlighed og Transscendents. Paa dette Punkt, ligesom i Udødelighedslæren og i Christologien, ansaa de derfor deres Mester for fuldt overensstemmende med Kirkelæren. Men Strauss viser, at Hegel ved sin Lære om den absolute Subjektivitet kun har villet indskærpe, at det Absolute ikke kan opfattes som død, hvilende Substants, men som det uendelige Liv, der er sit eget Produkt og udvikler sig gennem en Uendelighed af Forskjelle og Modsætninger. Spinoza begreb ikke det Absolute som den evige Selvbestemmelse; han viste, hvorledes Alt strømmede tilbage i Substanten, men ikke hvorledes det strømmer ud af denne igjen, — kun Venesystemet, ikke Arteriesystemet, ikke Livets hele uendelige Kredsløb, hvorved Substanten gennem sit Andet slutter sig sammen med sig selv og saaledes bliver Person og Aand. Denne Opfattelse undgaaer ifølge Strauss to farlige Skjær. Den stiller ikke Guddommen paa udvortes Vis fuldfærdig overfor Verden, som den vulgære Theisme; den binder heller ikke Guds Væsen saaledes til Verdensudviklingen, at han skulde behøve den endelige Til-

værelse og den menneskelige Aand for at være sig selv. Ikke ved Mennesket, der jo ikke er ved sig selv, men gjennem og i Mennesket, som det selv har sat, kommer det Absolute til Selvbevidsthed og Personlighed. Guds Personlighed maa ikke tænkes som Enkeltpersonlighed, men som Alpersonlighed; istedetfor at personificere det Absolute skal man begribe det som det, der i det Uendelige personificerer sig selv.

De enkelte Personifikationer af det Absolute ere kun forbigaaende Momenter. Hvis de fæstnede sig, vilde det være et Tegn paa den absolute Aands Afmagt. Det Substantielle er ikke i Individerne, men hinsides dem i den absolute Aand, til hvilken de forholde sig som vexlende Accidentser. Dette gjælder med Hensyn til hele den i Tiden sig udviklende Tilværelse. Tiden er en endelig Forestillingsform, der behøver ydre Støttepunkter for Anskuelsen for at kunne holde sig. Derved fæstnes de endelige Forskjelle, som i sig selv ingen Realitet besidde. Enheden i Tidsmomenternes Forskjel er Evigheden; ved at tænke Tiden berøver man den Begyndelse og Ende, dens forestillede Støttepunkter, og den synker af sig selv sammen i Evighedens Forskjelsløshed som dens Grund, af hvilken den ligesaavel fremgaaer i det Uendelige. Evigheden og Tiden forholde sig som Substanten og dens Accidentser.

Det fremgaaer heraf, at Strauss's Pantheisme ikke kan undgaa tilsidst at falde tilbage i den spinozistiske Substantlære. Det individuelle Liv er et blot Phænomen, bag hvilket Tanken søger det Sande, som er Substantens forskjelsløse Evighed. Det er kun Forestillingen, der endnu kan tilskrive Endeligheden virkelig Realitet, og Forestillingen er jo ifølge Strauss en uadækvat Erkjendelsesform.

Men der viser sig en endnu misligere Omstændighed. Der forbliver stedse en Modsætning tilbage mellem Substanten og den individuelle Bevidsthed, i hvilken

den kommer til sig selv. Substanten skal jo endog ligge hinsides Enkeltvæsenerne — og dog er Strauss's sidste Ord i hans Dogmatik, at det Hinsidige under alle Skikkelser er den Fjende, som den spekulative Kritik skal bekæmpe. Immanentsens Standpunkt er altsaa ikke gennemført. Der er endnu et Skridt at gjøre — men det gaaer i en ganske anden Retning end til Spinoza. Selvbevidstheden maa ophæve ethvert transcendent Forhold for ganske at blive sig selv klar og gennemsigtig, den maa fjerne enhver fremmed Magt som Skyggespil. Ad denne Vei føres vi ogsaa ved den „kritiske Bevidstheds“ videre Udvikling hos Bruno Bauer og Feuerbach.

Strauss's skarpe kritiske Tanke har saaledes løsnat Enheden mellem de Momenter, der i Hegels Lære vare i inderlig Forbindelse. Hans hele kritiske Retning bragte ham i Modsætning til den dialektiske Methode og den Alt medierende Spekulation, en Modsætning, der kun kunde skærpes ved den Maade, hvorpaa de orthodoxe Hegelianere misbrugte Læren om den dialektiske „Modsigelse“ til at ophæve Forskjellen mellem „Widersinn“ og „Widerspruch“ (Streitschriften. 3die Hefte. p. 23. 113).

Modsætningen mellem Substanten og Individerne viste sig at staa i nøie Sammenhæng med den psykologiske Modsætning mellem Tanke og Forestilling. Betragtningen af denne Modsætning vil kaste et afgjørende Lys paa den straussiske og derved paa den hele spekulative Religionsphilosophi. — Strauss sætter det som Christendommens Fortjeneste at have bragt Enheden af det Guddommelige og Menneskelige til Menneskeslægtens Bevidsthed. Denne Ide er derfor det Blivende i Christendommen. Den gamle Verden var væsentlig dualistisk; Folkene følte Guddommen som en fjern og fremmed Magt, der kun i den ældste Tid, i den mythiske Guldalder venlig færdedes blandt Menneskene. Overfor denne Dualisme traadte Christendommen med sin Lære,

at Gud var bleven Menneske. Saaledes vare begge Verdenere forenede. Men Foreningen var kun fuldbyrdet paa et enkelt Punkt, som en Undtagelse, et Under. Den mirakuløse, altsaa dualistiske Betragtningssmaaede forblev herskende. Christendommen er altsaa det Guddommeliges Dennesidigvorden under Forudsætning af dets Hinsidighed, Begyndelsen af det moderne Immanentsens System, men endnu paa Transscendentens gamle Jordbund. Det kommer nu an paa, om man vil anse det for det Eiendommelige ved Christendommen, at det Guddommeliges Immanents indskrænker sig til et enkelt Punkt, der saa ved en absolut, uoverstigelig Kløft adskilles fra den øvrige Menneskehed, eller om Christendommens sande Væsen ikke skulde kunne bevares, naar man udviklede den Immanentsens Spire, den indeholder, ved Hjælp af den humane Udviklings Resultater. Fastholder man den snevrere, strengere og derfor væsentlig dualistiske Opfattelse af Christendommen, saa kommer man i en uforsonlig Strid med den humane Udvikling. Gaaer man derimod ind paa en mere forsonlig Opfattelse, saa kan man sige, at Christendommen stedse udvikler sig videre fra sit oprindelige Udgangspunkt. Vi ville da have en Analogi i den politiske Friheds Historie. De græske Stater anerkjendte Friheden, men kun som et vist Antal Borgeres Eiendom i Modsætning til Slaver og Metoiker. De vilde altsaa kun vide af Friheden at sige paa dette Punkt. Men den historiske Udvikling har ført til at udstrække den til Alle, ifølge den vaagnende Bevidsthed om Alles Delagtighed i den samme menneskelige Natur. (Zwei friedliche Blätter. 1839). — Med denne Betragtningssmaaede stemmer Strauss's Behandling af Dogmerne. Han griber hvert enkelt Dogme i dets Udspring og følger det gjennem den hele historiske Udviklingsgang. Gjennem denne Proces sønderbryde Dogmerne deres endelige Form og lutres til Begrebets Renhed. Forestillingsformen, hvori Religionen har indklædt det uendelige Indhold,

er ikke blot en ydre Skal, men forårsager en gjennemgaaende Dualisme i den hele Anskuelse. Hegel har derfor Uret i at anse denne Formforskjel for uvæsentlig. Fra det Ufuldkomne maa der skrives frem til det Fuldkomne, fra Tro til Viden.

I den filosofiske Verdensanskuelse, der aføser den positive Kirkelære, finder Bevidstheden den samme Tilfredsstillelse som den Troende i sine Dogmer, og de Vanskeligheder og Modsigelser, som disse medføre, falde hist bort. Men vil da denne Frigjørelse kunne blive Alle tildel eller vil den stedse være indskrænket til nogle Enkelte? Dette Spørgsmaal lader Strauss staa ubesvaret; han ser i Modsætningen mellem de Vidende og de Ikke-Philosopherende en Kløft mellem to Klasser af det menneskelige Samfund, som maaske aldrig vil fyldes. Han fremhæver kun, at det ikke kan nytte at tildække denne Kløft, da den engang er der. „Saa lade da den Troende den Vidende, og denne hin roligen vandre sin Vei; vi lade dem beholde deres Tro, saa maa de ogsaa lade os beholde vor Philosophi; og hvis det skulde lykkes de overvættes Fromme at udelukke os fra deres Kirke, saa ville vi agte det for en Vinding; af falske Foreningsforsøg er der sket nok, kun Skærpelse af Modsætningerne kan føre videre.“ (Troeslære. Dansk Overs. I. p. 309).

Religion er altsaa kun en ufuldkommen Form for Philosophi. Det Religiøse faaer egentlig kun en negativ Bestemmelse; det er det, der skal ophæves, oversættes paa et andet Sprog, et Barns Lallen i Forhold til den Voxnes fornuftige Tale. Dette viser tilbage til en psykologisk Forudsætning, hvorfra Strauss gaaer ud lige saavel som hele den spekulative Religionsphilosophi, hvis sidste Konsekvents, han drager, — den Forudsætning nemlig, at Religionen har sit Udspring fra Erkjendelsesdriften og altsaa væsentlig er et intellektuelt Phænomen. Er denne Forudsætning rigtig, da skal der vanske-

lig kunne reises nogen afgjørende Indsigelse mod Strauss; saa falder al Religion bort med den positive Religion. Men er denne Forudsætning rigtig, da bliver det ogsaa vanskeligt at forstaa den Kløft, der skal vedblive at bestaa mellem de Vidende og de Troende. Hvorledes kan Strauss tvivle om denne Kløfts Ophør, naar de to Elementer, den adskiller, ere væsentlig beslægtede, ere Momenter i samme Udvikling? Kan man antage, at der skulde være sat en uoverskuelig Skranke mellem to Erkjendelsestrin, og maa man ikke snarere spørge, om den religiøse Bevidstheds Vægning ved at opløse sig i spekulativ Viden, ikke kunde være grundet i, at den ikke finder sit hele Væsen udtrykt i Erkjendelse, men savner væsentlige Elementer, Elementer, der netop udgjøre det i Religionen Religiøse?

Altsaa paa den ene Side den Lethed, hvormed Strauss kan paavise Dogmets Opløsning i spekulativt Begreb, paa den anden Side den Modstand, han indrømmer, at den religiøse Bevidsthed gjør imod at foretage denne Overgang, — denne Modsætning vækker Tvivl om, at den psykologiske Forudsætning, hvorfra der gaaes ud, er rigtig. Paa en egentlig Prøvelse af den har Strauss ikke indladt sig. Han har indledet en ny Epoche med Hensyn til Religionsphilosophiens historiske Grundlag, men han har overset det psykologiske Grundlag, der er endnu vigtigere, da det historiske uden det ikke er forstaaeligt. Ogsaa paa dette Punkt henvises vi til Feuerbach, der gjennembrød de Skranke, der endnu holdt Strauss fangen.

3. Bruno Bauer (f. 1809) er et levende Vidnesbyrd om Tvetydigheden i det hegelske Princip om Fornuftens og Virkelighedens Enhed, et Princip, der ligesaa vel kan være reaktionært som revolutionært, ligesaa vel konservativt som radikalt. Saaledes kunde Bruno Bauer fra det yderste Høire, den videstgaaende Orthodoxy pludselig kaste sig over i det modsatte Extrem. I sin Kritik



af Strauss's „Leben Jesu“ bebreidede han, som allerede omtalt, Strauss, at han ikke fuldstændig gennemførte Forstaaelsen af det Objektive; Kritiken standser paa et vist Punkt og godtgjøres ikke som „Selvbevidsthedens uovervindelige Magt“, der ikke lader Noget blive staaende som uigjennemtrængelig Gjenstand, men negerer alt Objektivt for at erkjende sig selv deri. Efter Bauers Mening retfærdiggjør den sande, „positive“ Kritik Gjenstanden i dens Helhed, idet den begriber den. — Men faa Aar efter angreb han Strauss fra en ganske anden Side.

Strauss er — siger Bruno Bauer — i sin Kritik bleven staaende paa et væsentlig theologisk Standpunkt. Han troer sin Opgave naaet, naar han har paavist de evangeliske Fortællingers mythiske Karakter, og mener saa, at disse Myther have dannet sig i den ældste Menighed under Traditionens Indflydelse. Men han viser her tilbage til noget Mysteriøst. Ethvert individuelt Værk maa dog være fremgaaet af en individuel Tænken og Virken og kan ikke voxe ud af en Almenbevidsthed, der med mystisk Magt beaander de Enkelte, uden at Nogen af disse for sig skulde kunne kaldes Fortællingens Ophavsmand. Nei, Kritiken maa gennemføres saaledes, at man faaer en enkelt, bestemt Forfatter at holde sig til. Evangelisterne ere at sammenligne med Homer og Hesiodos, der, som Herodot siger, have dannet Grækerne deres Guder.

Ligesom Strauss i sin historiske Kritik lader den mystiske Magt overvælde den virkelige Selvbevidsthed, saaledes gaaer hans hele Anskuelse ud paa at hævde det Absolute som objektiv Substants. Derved er det, at han væsentlig staaer paa et religiøst eller theologisk Standpunkt. Det religiøse Standpunkt er nemlig det, hvor Selvbevidstheden endnu har sit Indhold adskilt fra sig, hvorved Indholdet bliver endeliggjort. Paa sit Høidepunkt er den religiøse Bevidsthed absolut fremmed for sig selv. I Naturreligionen betragtes Guderne endnu som særlige, enkelte Væsener, og ere som saadanne be-

slægtede med Menneskene; derfor gennemføres Fremmedheden ikke, men Stat, Familieliv og Kunst faa umiddelbar religiøs Betydning. „De Lænker, den menneskelige Aand bar i disse Religioners Tjeneste, vare omvundne med Blomster; herlig og festlig smykket som et Offerdyr bragte Mennesket sig selv som Offer for sine religiøse Magter; Lænkerne selv skuffede ham med Hensyn til hans Tjenes-tes Haardhed.“ Men Blomsterne visnede, den antike Naturverden sank sammen, og „den aandelige Abstraktions Vampyr“ fuldbyrdede sit Værk. Kun Jeget, Selvbevidstheden i dens hele Uendelighed blev tilbage ved den undergaaede Verdens Ruiner, som det Dyb, hvori Alt var sunket. Men Jeget kunde endnu ikke gennemskue sig selv; dets Uendelighed var endnu et fremmed Væsen for det, en absolut, almægtig Guddom, der stod truende overfor det. Dette er Christendommens afslørede Mysterium. Selvbevidstheden har i de evangeliske Fortællinger at gjøre med sig selv, men det vil sige, med den frygteligste Parodi af sig selv, en Molok, der kræver ethvert naturligt og virkeligt Forhold som Offer. Men da den dog er Selvbevidsthedens Billede, saa forstaaes, hvorledes den har kunnet fængsle Menneskeheden saalænge, paa-lægge den saa skrækkelige Byrder. Menneskeslægten er bleven opdraget i Trældom under sit eget Afbillede, for at den des grundigere kunde vinde Friheden og befæste sig i den\*).

Pantheismen, der sætter en objektiv Substant som Bevidsthedens Gjenstand, er endnu ikke naaet til denne Frihed, er endnu indenfor Trældommen. Modsætningen maa føres til Enden, hvor kun Atheismen er det rette Navn. Den religiøse Bevidsthed maa fuldstændig negeres. Det er aldeles falsk, naar Strauss mener, at Philosophien skal træde i Religionens Sted, og at den kan det, fordi de begge gaa ud paa det samme absolute Ind-

\*j) Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. 3ter Band.

hold. Den religiøse Bevidsthed er vel Spiren til den fuldkomne Selvbevidsthed, men denne Spire er, netop fordi den kun er Spire, en falsk og fordærvelig Magt. De, hos hvem Fornuften ikke er udviklet, have vel Anlæg til sand Menneskelighed, men netop fordi det kun er et Anlæg, ere de ikke Mennesker, men Umennesker. Derfor kan der ikke tænkes paa noget Forlig med den religiøse Bevidsthed. Sandhederne høre op at være Sandhed, naar de omsættes i Religionens Form. Der er ikke Sandhed i Religionen. Da den religiøse Selvbevidsthed ikke er fri og ikke gennemskuer sit eget Væsen, forholder den sig endnu paa vilkaarlig og tilfældig Maade til sin Gjenstand; det er den dunkle Drift, der sætter Religionens Gjenstand, en Drift, der paa den ene Side er en Angst for den mørke, uforstaaede Magt, som tynger paa Bevidstheden, paa den anden Side er det lidenskabelige Ønske, der vil se sine Phantasier realiserede\*).

Naar da Kritiken er gennemført til det Punkt, at den mørke Magt er aldeles tilintetgjort, enhver Modstand, ethvert Objekt fjernet, hvad bliver saa tilbage? Bruno Bauer svarer: den rene Kritik. Intet har Sandhed uden den kritiske Bevidsthed selv. Enhver Gjenstand sættes kun for atter at negeres; saafremt den anerkjendes, hører den op at være sand. Den, der søger Tilfredsstillelse ved Noget, den, der vil begeistre sig for Noget, maa gaa tilbage til Religionens dæmoniske Magt for at lade sig berøve sin Frihed. Udtrykket Atheisme passer ikke mere, da det endnu indeslutter et Hensyn til den Gjenstand, der negeres, og derfor ikke betegner den absolut frie Selvbevidsthed. Stat, Familie, Kunst og Videnskab opløses i denne titaniske Bevægelse, i hvilken Broderen Edgar Bauer særlig paatog sig Kritiken af Staten\*\*).

Bevægelsen er her med rivende Fart ført til sin

\*) Bruno Bauer i „Deutsche Jahrbücher.“ 1843. p. 82—95.

\*\*\*) Se om ham „Nyt dansk Maanedsskrift“. 1871—72. p. 223.

yderste Grændse. Det er en Begrebets Fanatisme, her optræder, først med Fordring om absolut Forstaaen, om at gennemskue Tilværelsens Dybder, saa ikke en eneste Dunkelhed bliver tilbage, — og da dette mislykkes, med ligesaa absolut Hengivelse til den modsatte Stræben, at lade Alt blive tilintetgjort af den Selvbevidsthed, i hvilken det ikke vilde gaa op. Den hegelske Panlogisme er her gennemført saaledes, at den er vendt tilbage til sit Udgangspunkt, det usynlige Punkt, hvor Tænken og Væren er Et, fordi kun Tænken er. Dette usynlige Punkt er det, Bauer betegner som den rene Kritik; men istedetfor at Hegel gik ud fra dette Punkt for at erobre den hele Verden, er Bruno Bauer naaet dertil ved at lade Alt synke sammen i Intet. Han ender i Intet, fordi han begynder med Intet.

4. Arnold Ruge (f. 1802). — Ligesom Hegel i Religionsphilosophien havde anvendt sin Grundsætning om Enheden af Fornuft og Virkelighed saaledes, at den betød Dogmets Forsoning med den spekulative Tanke, idet, som Strauss udtrykte sig, Dogmerne gennem den dialektiske Skjærsild kom ind i Ideens Himmel med Hud og Haar, saaledes anvendte han den samme Sætning i Retsphilosophien paa en saadan Maade, at Restaurationsperiodens Stat, dette Udtryk for brudte Løfter, derved blev godtgjort som „fornuftig“. Ligesaa lidt her som hist anvendte Hegel nogen egentlig Kritik af det Foreliggende. Da han var overbevist om, at Ideen ikke er saa afmægtig, at den kun skulde være et subjektivt Ideal, der ikke har vundet sig nogen Virkelighedens Form, men at vi i Staten maa se den Verden, den sædelige Ide har skabt sig, gjaldt det for ham kun om umiddelbart at paavise Fornuften i de historisk udviklede Statsformer.

Dog oplevede Hegel endnu, Aaret før sin Død, en Virkelighed, han ikke fandt fornuftig, nemlig Julirevolutionen, og hans sidste Dage forbitredes af en Strid, han i den Anledning kom i med en af sine Disciple, Rets-

philosophen Gans, der vilde uddrage liberale Konsekvenser af hans Lære\*). Men det var først en halv Snes Aar efter, at den spekulative Betragtning af Historien gennemgik en lignende Krise som den, der i religions-philosophisk Henseende var frembrudt med Strauss og Bruno Bauer.

Arnold Ruge udgav fra Aaret 1838 af et Tidsskrift ved Navn „Hallische Jahrbücher“, der oprindeligt hørte til, hvad man kaldte det hegelske Centrum. Det optraadte med Ærefrygt for det Positive og ansaa med Hegel Forskjellen mellem Religion og Philosophi for en blot Formforskjel. Men Aar for Aar blev det mere radikalt. Først Strauss's, siden Bruno Bauers og Feuerbachs religionsphilosophiske Anskuelser bleve de herskende i Aarbøgerne. Ruge skiller sig fra den hegelske Skoles Centrum og Høire, idet han bebrejder dem deres Stilling som uvirksomme Tilskuere ved den verdenshistoriske Proces. „Der er kun én Atheisme, Tvivlen om Historiens Aand.“ Hermed fulgte en stedse skarpere Kritik af de preussiske Statsforhold, som tilsidst nødte Ruge til at drage til Dresden (1841), hvorfra han nu udgav Tidsskriftet som „Deutsche Jahrbücher“.

Disse aabnes med et Forord, hvori han lægger Hegelianerne til Last, at de have et færdigt System, en forudsat Dogmatik og uden Videre finde Ideen i den politiske status quo. Mod disse tre Magter, den philosophiske, den theologiske og den politiske Orthodoxy, vil han aabne en Frihedskrig. Og spørges der, under hvilket Banner denne Kamp skal føres, da svarer Ruge: „Der gives kun ét Himmeltegn, som oplyser og varmer den aandelige Verden. og denne Stjernes Navn er Phi-

---

\*) Gans begyndte sine „Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre“ med at bebrejde den tyske Historie-skrivning, at den udelukkende vendte sig mod Fortiden og tilsidesatte Samtidens Historie som „Tagesgeschichte“.

losophien.“ Men saa kan Philosophien ikke opfattes paa Hegels Vis, der mente, at dens Kald kun var at begribe den forudgaaende Virkelighed. Hegel, siger Ruge, anerkjender dog herved selv, at Tanken er et nyt og høiere Trin, idet den dømmes Virkeligheden. Og idet Tanken saaledes er det Sidste, er den, hvad Hegel oversaa, ogsaa det Nye, en Foregriben af den tilkommende Virkelighed. I Logiken lærer Hegel, at Negationen af det Foregaaende fører over til et nyt Stadium; men i Verdenshistorien vil han ikke indrømme dette. Og dog beroer Bevægelsen i Verdenshistorien paa, at den menneskelige Bevidsthed inderliggjør sig sit vundne Indhold, hvilket netop sker gjennem den filosofiske Kritik. Herved skrives der frem til en ny Opgave, der sætter et „skal“ istedetfor et „er“, og saaledes fører den rette Gjennemførelse af Hegels Dialektik til ogsaa at indse Sandheden af Kants Lære om Villiens Autonomi og Fichtes Lære om det sig selv bestemmende Jeg. Philosophen er en Fremtidens Apostel, der theoretisk fuldbyrder den Aandsbevægelse, der i Statslivet skal fuldbyrdes i Praxis. Det er ingen Bebreidelse mod Theorien, at den er revolutionær: „nur umwälzende Gedanken sind Gedanken.“

Kritiken søger altsaa den foregaaende Virkeligheds Begreb for af det at udlede den efterfølgende Virkeligheds Begreb. Men Hegel har sammenblandet det metaphysiske og det historiske Begreb, og derved miskjendt Kritikens Betydning. Det er det metaphysiske Begreb, der driver Kritiken frem, idet det viser sig ikke at have sit fuldstændige Udtryk i det historiske. Statens Ide er saaledes ikke virkeliggjort i en enkelt bestemt Stat. Hegel derimod hævdede umiddelbart det historisk Existerende til metaphysisk Værdighed. Ved denne umiddelbare Overgang overses Modsætningen, og dermed Kritiken. Kun gjennem denne gaaer paa den anden Side Veien igjen tilbage fra Begrebet til Virkeligheden. „Den sande Forbindelse af Begrebet og Virkelig-

heden er ikke Existentsens Apotheose til Begreb, men Begrebets Inkarnation til Existents.“

Spørges der, hvorledes denne Begrebets Inkarnation gaaer for sig, da bliver Ruges Bestemmelse af Religionens Væsen at fremhæve. Den hegelske Philosophi og den tyske Aand i det Hele har, siger han, skjult Theoriens praktiske Betydning. Theorien bliver praktisk, naar den gaaer over til Begeistring og Beslutning, o: naar den bliver Religion. Thi Religion er i sig selv ikke Andet end den praktiske Pathos for det Ideale, for Sandheden, Troskab mod Ideen og opofrende Udøvelse af den. Religionen er Praxis: den fører overalt, paa Grund af de endelige Existentsers Modstand mod Ideen, sin eiendommelige Kamp og Opofrelsen af jordiske Interesser med sig. Dette er den sande Religion, det Dennesidiges Religion, i Modsætning til de dualistiske Religioner, der ved at gøre Mennesket fremmed for sig selv og for Tilværelsen, ikkun hindre ham i Frihedens Udøvelse istedetfor at fremme den. Aldrig har Andet været Religion end Friheden. Men nu bliver dens Form og Indhold rigere end før. Humanitetens hele Idealverden skal i Gemyttets Smeltedigel for deraf igjen at fremgaa som en glødende Strøm og danne en ny Verden.

Den blotte Theori, der ikke fordyber sig i sig selv til religiøs Pathos, kommer derimod ikke ud over den saakaldte Liberalisme, der aldrig gaaer løs paa selve Bevidsthedens Rod. Den troer, at det kun kommer an paa at reformere de politiske Former, medens den forresten lader Enhver tænke som han vil og blive salig ved sin Tro. Denne Indifferentisme viser Liberalismens Overfladiskhed. Den ser ikke, at hvad det gjælder om er en Bevidsthedens Reform, og kommer derfor aldrig længer end til de blotte Ønsker om Frihed. Med Bevidsthedens Reform vilde Verdens Reform være given. Naar denne Reform iværksættes, bliver Liberalismen til Demokratisme; enhver fremmed Magt gaaer op i den

frie Selvbevidsthed, og i Staten forsvinder enhver Mod-sætning, idet Kirken gaaer op i Skolen for gjennem Folkeopdragelsen at absorbere al Pøbel, og idet Krigs- og Retsvæsen umiddelbart varetages af det sig selv organiserende Folk. —

Paa dette Punkt i sin Udvikling blev Tidsskriftet forbudt af den sachsiske Regjering (1843). Ruge høstede senere som Medlem af Frankfurterparlamentet 1848 den Erfaring, at der endnu var langt tilbage for Virkeliggjørelsen af Bevidsthedens Reform. Den Fordring, Ruge havde stillet, gjør ham til det, han vilde, Philosophen skulde være, en Fremtidens Prophet. Thi hin Fordring om Bevidsthedens Reform er i sin Almindelighed den hele Histories Opgave, og det er en storartet Idealisme umiddelbart at gjøre den gjældende uden at have positive Udgangspunkter for dens Virkeliggjørelse. Derfor er Ruge ikke praktisk Politiker, men en ædel Discipel af Platons Stat\*).

I filosofisk Henseende er det det Interessante ved Ruge, at han har hævdet Philosophiens praktiske Betydning. Han har hævdet Nødvendigheden af, at Ideen ikke blot blev Gjenstand for Spekulation, men tilegnedes af den levende personlige Bevidsthed. Derved har han overskredet den hegelske Psychologis og Religionsphilosophis Grændser, indenfor hvilke Gemyt og Phantasi ikke kunde faa en saadan positiv Betydning. Ja, han forlader ved sin Bestemmelse af Tankens Forhold til den historiske Virkelighed selve den hegelske Grundtanke om Enhed af Tænken og Væren. Er Kritiken en nødvendig Mellembestemmelse mellem Begrebet og Virkeligheden, saa er hin Enhed ikke umiddelbar og absolut. Gjennem den historiske og religionsphilosophiske Kritik øine vi saaledes nye metaphysiske Konsekventser.

\*) En Del af Afsnittet om Ruge har, med Tilføjelser og Forkortelser, været trykt i „Nyt dansk Maanedsskrift“. 1871—1872.



5. Ludwig Feuerbach (f. 1804). — Ethvert af de Phænomener, vi hidtil have beskæftiget os med, fremtraadte strax med en eiendommelig, fast udpræget Karakter. Og forsaavidt som vi hos Bruno Bauer bleve Vidne til en Svingning fra det ene Extrem til det andet, skete denne Svingning i et Nu, med urolig Hast. Anderledes den Tænker, vi nu staa ved, og som er den egentlig typiske Repræsentant for den spekulative Idealismes Selvopløsningsproces, men saaledes at han tillige paa-viser de positive Elementer for en ny Udvikling. Feuerbach gjennemløber den hele Skala fra yderste Høire til yderste Venstre, fra den absolute Idealisme til Materialismens Grændse, saaledes at hvert enkelt Skridt tydelig og eftertrykkelig markeres, hvorved Overgangene blive successive, ja for det overfladiske Blik næsten umærkelige. Han er opfyldt af en gjærende Uro, der følger ham fra hans første Ungdom, da han som orthodox Theolog glædede sig ved den spekulative Forsoning af Tro og Viden, lige til den sensualistiske Subjektivisme, i hvilken han ender. Stedse utilfredssillet ved det Givne, det hidtil Opnaaede, søger han stedse nye Former og Udtryk. Han fortæller selv, med hvor liden Lyst han i Anledning af Udgivelsen af sine samlede Værker vendte tilbage til Skrifter, der for ham betegnede et tilbagelagt Stadium — og det gjorde ethvert af hans Skrifter, saasnart han havde lagt den sidste Haand derpaa\*). Denne Uro, denne Stræben efter altid fornyet Fremgang giver ham

---

\*) „Jeder fertigen Schrift sagte ich für immer Adieu; jede hatte mir nur meine Fehler und Mängel zu Bewusstsein gebracht und daher nichts andres in mir zurückgelassen. als das dringende Verlangen. ihr Andenken durch eine neue Schrift auszulöschen. Und nun wurde mir auf einmal zugemuthet, meinen unzufriedenen. schriftwidrigen, unbiblischen Geist auf alle meine längst meinem Sinn entschwundenen Schriften zu richten. Welche Zumuthung! Wider den Strom des Lebens soll ich schwimmen? wider den Lauf der Natur statt vorwärts rückwärts gehen?“ (Werke. 1ster Band. p. V-VI).

Karakteren af en ægte Tænker, der lidenskabelig vil kæmpe sig frem til Sandhedens Kilder; men der er noget Tantalisk i denne hans Stræben, idet det aldrig lykkes ham at naa et Standpunkt, der tilfredsstillter ham, og som han derefter kan udvikle og gennemføre fuldstændig. Han har Ret, naar han karakteriserer sig selv som en „utilfreds Aand“. — Den urolige, aldrig tilfredsstillende Higen giver hans Sprog en eiendommelig Skjønhed; i en Række af Vendinger, Antitheser, Billeder og Sammenligninger søger han at udtømme det, han ikke kan fastholde i skarpt afsluttet Begrebsform. Heri finder han Enheden i sin Forfattervirksomhed udtrykt. „Du tænkte som Philosoph“, siger han til sig selv, „men du skrev ikke som Philosoph; du forvandlede stedse Tankevæsenet, naar du udtalte det, til et Væsen af Kjød og Blod. Du vidste, at Philosophien som saadan, den blotte Fornuft, den rene Tanke ikke er Noget for Mennesket, at man kun da kan overbevise Mennesket om en Sandhed, naar man gjør den fra et Fornuftvæsen til et Væsen, der er Mennesket ligt, et sandseligt Væsen . . . Overalt har du knyttet det Abstrakte til det Konkrete, det Usandselige til det Sandselige, det Logiske til det Anthropologiske.“ (Werke I. p. VII.—IX.). Udviklingen bestaaer saa i, at hvad der fra først af kun var en Form, en Indklædning, tilsidst bliver selve Væsenet. Det sproglige Udtryk indgaaer altsaa en stedse inderligere Enhed med Indholdet: „Tidligere tænkte du og udtalte det ogsaa, om ikke ordret, saa dog faktisk: det Sande maa være nærværende, virkeligt, sandseligt, anskueligt, menneskeligt; nu siger du konsekvent omvendt: kun det Virkelige, Sandselige, Menneskelige er det Sande.“

Vi kunne i Feuerbachs filosofiske Udviklingsgang skjelne mellem tre forskjellige Stadier, naar vi forbigaa, hvad der ligger forud for hans offentlige Fremtræden (hans orthodox-theologiske Standpunkt). Disse tre Sta-

dier karakterisere vi i Almindelighed, førend vi gaa over til nøiere at beskæftige os med ethvert enkelt af dem.

Det første Stadium er pantheistisk. Bevægelsen gaaer her absolut i Retning af det Almene, det Objektive, Ideen. Alt Personligt og Individuelt søges ophævet som Ufuldkommenhed. Ved at forenes med Subjektiviteten krænkes Ideens Rønhed; den kommer ikke længer til at gjælde i og for sig. Men om Ideens objektive Realitet tvivles der ikke; Ideen er tvertimod det ene sande Værende. Som den, der har Gyldighed i og for sig kan den kun opfattes og gribes af den theoretiske Erkjendelse. Theorien er Sandheden. Religionen og Theologien gaa glip af Sandheden, fordi de stille sig paa det praktiske Standpunkt, hvor de endelige, personlige Motiver gjælde og ikke Sagen i og for sig. Selvkjærligheden, Lyksalighedsdriften betegnes allerede her som Religionens Udspring, og der anbringes derved et Korrektiv mod den spekulative Religionsphilosophi, der kun betragtede Religion som en ufuldkommen Form for Theori. — Til dette første Stadium (1830—1838) høre følgende Skrifter: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit; Geschichte der neuern Philosophie von Baco bis Spinoza; Darstellung und Kritik der Leibnitzischen Philosophie; Pierre Bayle.

Det reale Moment, Feuerbach saaledes var bleven opmærksom paa ved sine religionsphilosophiske Undersøgelser, vandt forøget Betydning for ham ved det ivrige Studium af Naturvidenskaberne, hvortil han nu hengav sig. Han blev derved opmærksom paa den sandelige Erfarings Nødvendighed og Myndighed og vandt en inderlig Overbevisning om Sandselighedens Realitet, der maatte omstøde Ideens Gyldighed som den ene sande Væren. Fra en Væren som objektiv Substant blev Ideen nu henvist til subjektiv Væren som Slægtsbegreb. De almene Begreber udvikler Mennesket i Kraft af Bevidstheden om Slægten, hvis Væsen de udtrykke. Ideen

er ikke længer Fornuftvæsen, men Væsen for Fornuften, Fornuften selv. Som saadan har det Almene, Ideen endnu Gyldighed overfor den endelige Empiri. Fornuften ses som Menneskets sande Jeg, der giver de Love, under hvilke Drift og Følelse skulle bøie sig. Men ligesom det Objektive overhovedet kun er en Gjenspeiling af det Subjektive, saaledes er Theologien Anthropologi, de religiøse Forestillinger Frembringelser af Menneskets overstrømmende, umættelige Higen efter Gemyttets Tilfredsstillelse. — Dette Stadium er navnlig repræsenteret ved Feuerbachs Hovedskrift „Wesen der Christenthums“ (1841).

Det tredie Stadium indledes ved den Udtalelse (Philosophie der Zukunft. 1843), at medens han tidligere endnu har sat det Sandselige og Naturlige paa en underordnet Plads som det, der skulde underordne sig Fornuften, Erkjendelsen af det Almene, saa erklærer han nu: kun det Sandselige er det Virkelige. Ikke Fornuften, men Legemet i dets Totalitet er det sande Jeg. Det Almene er kun en Illusion; den individuelle Drift i sin Sympathi saavel som i sin Egoisme er det sande Motiv. — I „Wesen des Glaubens im Sinne Luthers“ og „Wesen der Religion“ forklares Religionen som udsprungen af den egoistiske Lyksalighedsdrift, en Forklaring, hvis extreme Gjennemførelse er given i Skriftet „Theogonie“. Endelig gaaer Feuerbach i sit sidste Skrift: „Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit“ (1866) lige til Materialismens Grændse, idet han med særligt Velbehag dvæler ved den Sætning: „der Mensch ist, was er isst.“ Hvad der holder ham tilbage er Overbevisningen om det menneskelige Væsens indre Aktivitet. Medens han tidligere betragtede de psykologiske Motiver, af hvilke Religionen efter hans Mening udsprang, som fordærvelige, saa bygger han nu selv sin Ethik paa dem. Det Standpunkt, han paa sit første Stadium betegnede som det praktiske, har han nu selv indtaget efterat have forjaget Religionen derfra.

Efter denne foreløbige Oversigt kunne vi som den almindelige Bevægelseslov, der behersker det Hele, betegne Subjektiveringens Lov, o: den Lov, at enhver objektiv Væren, der sættes som Aandens Gjenstand, netop derved er Aandens eget Værk, som derfor, naar Aanden bliver sig selv bevidst, tages tilbage igjen, idet den sættende Kraft reflekterer sig i sig selv og erkjender sin Gjenstand som udsprungen af dens eget Væsen. Denne Lov ville vi nu finde anvendt i det Enkelte.

a. Feuerbachs første Standpunkt er rent metaphysisk. Vi have allerede omtalt hans „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, hvor alt Personligt ophæves i det Almene, overfor hvilket det kun egoistisk kunde ville gjøre sig gjældende. Dette Skrift kan betegnes som en Rehabilitation af Døden: Døden er Udtrykket for det Individuelles Intethed, er den almene Værens absolute Seir. — Det samme spekulativt-objektive Standpunkt er gjennemgaaende i hans historiske Skrifter fra denne Periode. I sin „Geschichte der neuern Philosophie“ lovpriser han Spinoza og viser ved Udviklingen af det ontologiske Bevis, at Guds Existents ikke er at adskille fra hans Væsen; som Guds Væsen saaledes falder ogsaa hans Existents indenfor Fornuften, der selv er den høieste Væren. Det er den hegelske Logik, der endnu fastholdes.

Bruddet med denne panlogiske Anskuelse indledes ved den indtrængende Beskjæftigelse med den reale Virkelighed, og først paa det religionsphilosophiske Omraade. Feuerbach har med Iver fordybet sig i de individuelle religiøse Phænomener, i den religiøse Psychologi; deraf den Rigdom af karakteristiske og individuelle Træk, som findes i hans Skrifter. Det var dette Individuelle, der interesserede ham, medens den spekulative Religionsphilosophi lod sig nøie med et Overblik over Dogmernes almindelige, objektive Indhold uden Hensyn til den psykologiske Jordbund, i hvilken det var op-

staaet. Feuerbach saa snart, at det var mere end en Formforskjel, der adskilte Religion og Philosophi. Han erklærede det for den spekulative Philosophis *πρωτον φεῦδος* at anse Frkjendelsesdriften for Religionens psykologiske Kilde. I sit Skrift om Leibnitz henviser han i al Almindelighed Religionen til det praktiske Omraade, fordi den skylder sin Oprindelse og sin Magt til praktiske Motiver, Haab og Frygt. Philosophien skal ikke, som Hegel mente, søge at udfinde det fornuftige Begreb af Religionens Indhold; Dogmet er ubegribeligt, fordi det er ufornuftigt; den eneste Opgave er at forklare, hvorledes det er opstaaet. I Afhandlingen om Bayle finde vi den videre Udvikling heraf.

Theologien, hedder det her, har til sit Princip Underet, idet den gaaer ud fra en vilkaarlig, ubetinget Villie som Tilværelsens Aarsag. Spørgsmaalet om Tingenes Grund eksisterer derfor slet ikke paa det theologiske Omraade; det er engang for alle affærdiget med et Svar, som intet Svar er; Villien er det asylum ignorantiae, hvorved al Videnskab afvises. Underet ophæver al Fornuft og Erfaring. Man ser ved Underet kun de to Yderpunkter, man ser f. Ex. Vin, hvor man før saa Vand; men Overgangen, selve den egentlige Begivenhed er usynlig og kan kun erfares med Troens Øine. Det virkelige Under har derfor intet Fortrin for det opdigtede; thi det Væsentlige ved begge, den overnaturlige Kausalitet lægges ind af det opfattende Subjekt og udspringer ene af dettes personlige Trang. Troen paa Underet er Underets Væsen. — I Modsætning hertil gaaer Philosophien som Repræsentant for Videnskabens Ide ud fra Sagen i sig selv og søger af Sagens Natur at finde den rette Begrundelse. Philosophiens Princip er Fornuften, Lovmæssighedens og Nødvendighedens Moder.

Naar Spørgsmaalet er om Christendommens Oprindelse, da udleder Theologien den af en overnaturlig Akt, der med Forbigaaelse af alle Betingelser umiddel-

bart virker paa dette bestemte Punkt i Historien. Men det vil med andre Ord sige, at Theologien slet ikke anerkjender dette Spørgsmaal for et Problem. Philosophien derimod søger først at bestemme Religionens Natur i Almindelighed og de almindelige Love, under hvilke den fremtræder i Menneskeaanden og Historien. Disse Love finde vi i de af Religionens Natur udspringende Forestillinger, paa hvis Forskjellighed Forskjellen mellem de enkelte Religioner beroer. En Religions Indhold kan godt være irreligiøst, o: staa i Strid med Religionens sande Væsen. Den anden Faktor, Philosophien maa tage Hensyn til, er Tiden, da Christendommen opstod. Under de ulykkelige Tidsforhold, hvor Alt gik til Grunde, hvad der havde baaret den antike Oldtid, kunde Sindet gjenemskue alle endelige Vilkaars Intethed og frit hæve sig over dem; under den almindelige sædelige Fordærvelse maatte et rent, stille, inderligt Gemyt netop ved Mod-sætningen til sine Omgivelser stødes tilbage i sig selv for i den indre Verden at finde, hvad den ydre negtede. Kun i en saadan Tid kunde Sædelighedens Ide fattes i sin Renhed — og det er det eneste Positive i Christendommen, naar man fatter dens sidste Formaal i Øie.

Hvad Feuerbach her kalder det Positive i Religionen, er dog ikke det, der gjør den til „positiv Religion“. Ved Forskjellen mellem sand og falsk Religion er Indholdet det afgjørende. Dette Indhold er Gudsbegrebet, Maaden, hvorpaa Gud tænkes og er Gjenstand for Bevidstheden. Men Gudsbegrebet er væsenlig Philosophiens og Moralens Gjenstand, som Religionen gjør til Gjenstand for Kultus. Hvad der gjør Religionen til Religion, dens Forskjellighed fra Moral og Philosophi, Religionen i sig selv er derfor endnu ikke god, hellig og guddommeligt; det er den kun, naar dens Indhold er et guddommeligt. Helligheden er den eiendommelige religiøse Kategori. Men Hellighed er ikke noget primitivt Begreb; det Hellige maa først anerkjendes som fornuftigt og godt,

før det kan have Gyldighed. Kun det Sande er helligt, men det Hellige som saadant er endnu ikke sandt. Naar det Hellige adskilles fra denne dets berettigende Grund og udvikles for sig selv, bliver Religionen positiv, „en til Kirke verdsliggjort og ved sine Troesformler begrændset Religion“, „et fra Fornuft og Sædelighed forskjelligt Anliggende“. Kirkens Sag bliver Religionens Sag; naar Mennesket kun troer, hvad Kirken lærer, og forretter de hellige Handlinger, som den paabyder, saa er han frelst. Den katholske Kirke er den eneste lykkede Definition paa en positiv, kirkelig Religion; den har mest trolig, mest konsekvent virkeliggjort dens Væsen, men netop den har ogsaa paa det Skarpeste udtrykt den religiøse eller kirkelige Interesses Indifferents imod Sædelighedens Interesser. Den positive Religion betragter Gud som et enkelt Væsen, overfor hvilket man har særlige Pligter, der fylde Gemyttet med Frygt og Angst og lade de humane, væsentlige og almene Pligtforhold træde tilbage. Den positive Religion bliver nødvendig Lidenskabens Sag. Angst for Salighedens Tab driver til Troen. Selvopholdelses- og Lyksalighedsdriftens Begjær overvælder Fornuften og kuer Evnen til ren og uhildet Sandhedskjærlighed. Troen forsager vel Fornuften og det Høiere i Mennesket, men ikke det Lavere, de egoistiske Motiver. Det positive Religiøse staaer derfor i et udvortes Forhold til det Ethiske. Dyden gjøres ikke til Princip, men til Bisag: Troen, hedder det, gjør salig, men Troen kan ikke være uden Gjæringer, ligesom Epikuræerne sagde: Nydelsen gjør lyksalig, men Nydelsen er ikke uden Dyd.

Som Dyden underordnes Troen, o: Salighedsdriften, saaledes underordnes det Gode den guddommelige Villie, forestillet som vilkaarlig, personlig Villie. Det Gode har for Philosophien sin Grund i sig selv, men for Theologien er det Gode kun godt, fordi Gud vil det. Indvender man herimod, at Gud kun vil det Gode, og at hans



Villie derfor ikke er nogen vilkaarlig Villie, saa har man jo netop derved anerkjendt, at det Godes Ide er det evige a priori, der bestemmer Villien og først gjør den god. Kun i Kraft af det Godes Ide kan man tænke det Gode som Prædikat. Derfor kommer det ud paa Et, om man gjør Gud som det Gode eller det Gode i sig selv til det Ethiskes Princip; Gud er her kun et Navn, Væsenet er det Godes Begreb. Dog bør dette Navn udelades, for at det Gode ikke blot skal ses som et maaskee tilfældigt Prædikat ved et forudsat Subjekt, men kan ses i sin absolute Selvstændighed. Kants kategoriske Imperativ var det Manifest, i hvilket Ethiken forkyndte sin Frihed og Selvstændighed for Verden. Naaede Kant endnu kun den nøgne Pligtnødvendighed og kom ikke ud over Ethikens Elementarlære, saa hævdede Fichte sig til saa ophøiede Ideer, at den positive Religion ikke har Noget at stille ved Siden deraf. Vel ere Fichtes Ideer strenge, næsten overmenneskelige, men Ethiken er heller ingen Pædagogik; den akkomoderer sig ikke efter de menneskelige Svagheder og Fornødenheder. Den sædelige Aand er forsvunden, hvor det Godes Ide ikke tænkes fri for al Personlighed og elskes og virkeliggjøres for sin egen Skyld. —

Feuerbachs Hovedbestræbelse gaaer her ud paa at hævde Ideens Gyldighed. Skjøndt han ikke blot opfatter den som abstrakt metaphysisk Ide, men i konkretere Form, som den ethiske Ide, der er Enhed af Ethik og Metaphysik, af Villie og Erkjendelse, saa afviser han dog ethvert subjektivt Elements Indblanding. Methoden beroer paa den tidligere angivne Subjektiveringens Lov: han søger at opdage Bevidsthedens oprindelige Virken, hvorved alt Andet begrundes. Her finder han da, at det er den ethiske Ide, i Kraft af hvilken al Villie er god, hvad enten den tænkes som guddommeligt eller menneskelig Villie; følgelig, slutter han, er den ethiske Ide det Oprindelige, den gode Villie det Afledede. Og for

det Absolute Vedkommende bortfalder saa Motivet til at tænke sig et særligt, fra Ideen forskjelligt Subjekt. Det er kun Mennesket, der som sandseligt Væsen ikke falder sammen med Ideen, men netop derfor fremtræder denne for ham som den ethiske Lov. I denne indeholdes den sande Religion, medens den positive Religion har sin Grund i, at den menneskelige Lyksalighedsdrift ikke vil underordne sig Ideens Betingelser.

Ved den Vægt, Feuerbach her har lagt paa det reale Moment baade i ethisk og i religiøs Henseende, maatte hans Dom over den spekulative Philosophi modificeres. Han priser det endnu som det Store ved Hegel, at han har undersøgt de logiske og metaphysiske Grundbegreber i og for sig, uden Forudsætning af et Subjekt. Men dog udtaler han, at den systematiske Spekulations Tid er forbi; der behøves en kritisk-genetisk Philosophi. Den immanente Spekulation formaaer ikke at udvikle den reale Virkelighed; Tanken maa kritisk bearbejde denne, for saa — genetisk — at paavise dens Oprindelse og derigjennem dens Væsen.

Men at Feuerbach ikke slog sig til Ro ved den Anskuelse han havde udviklet i „Pierre Bayle“, dertil maa Grunden søges i den Ubestemthed, hvormed „Ideens“ Forhold til det Empiriske opfattes, særlig i religions-philosophisk Henseende. Enten er Ideen det Oprindelige, og det maa Feuerbach her forudsætte, men hvorledes vil han da forklare de empiriske Forvanskninger af dens Væsen, som han finder i de positive Religioner? Eller ogsaa er det Empiriske det Første, men saa maa der foregaa en Forandring i Bestemmelsen af det Ideale, naar dette ikke længere er selvgyldigt, men betinges ved hint.

Disse Spørgsmaal afgive Motivet til Feuerbachs følgende Arbejder, i hvilke han indtræder i et nyt Stadium.

b. Overgangen til dette dannes af nogle mindre Afhandlinger, i hvilke de Grundtanker allerede komme

frem, som ere de herskende i Feuerbachs Hovedværk „Wesen des Christenthums“. Af disse Afhandlinger fremhæve vi især „Kritiken des modernen Afterchristenthums“ og „Philosophie und Christenthum“. Ingen af Menneskets væsentlige Evner — saaledes er her Tankegangen — kan gaa ud over sig selv og fatte Noget, som er den aldeles fremmed. Tænkningen kan ikke fatte en Tanke, som ikke er dens egen: netop ved at fatte den vilde den jo bevise, at det i Virkeligheden var dens egen Tanke. Paa samme Maade gaaer det med Følelsen. Hvis Følelsen skulde kunne gaa ud over den menneskelige Tanke, maatte den ogsaa gaa ud over Menneskets Væsen, og altsaa ikke være nogen menneskelig Følelse. Religionsphilosophien maa derfor erkjende og behandle Religionen som Psychologi. Modsætningen mellem Philosophi og positiv Religion beroer paa Modsætningen mellem Tænkningen og Hjertet paa den ene Side og Phantasien og Gemyttet paa den anden Side. Hjertet er det naturlige, sunde Gemyt, der gjør sig til Et med Fornuften. Gemyttet derimod er det syge, overnaturlige Hjerte, der forsmaaer Bestemmelse og Begrændsning, og for hvem Tænkningen kun er en endelig Virksomhed, hvorimod det tager sin Tilflugt til Phantasien, som hengiver sig til Uendeligheden uden at lade sig beherske af fornuftige og naturlige Love. Gemyttet og Phantasien hæve i Troen paa en hinsides, himmelsk Uendelighed Mennesket ud over alle endelige Forhold, men opløse derved ogsaa alle Kjærlighedens og Menneskelighedens Baand.

I „Wesen des Christenthums“ udvikles disse Tanker videre i dyb, indre Enhed og Sammenhæng. — Mennesket drives ikke som Dyret blindt og umiddelbart af Slægtens Væsen, men dette bliver i Bevidstheden Gjenstand for Mennesket. Da Væsenet som saadant er uendeligt, maa Bevidstheden ogsaa være det. Og dog vindes Bevidstheden kun ved Forholdet til en Gjenstand, altsaa ved en Indskrænkning. Men denne Gjenstand har ingen

Betydning i og for sig, afset fra den Kraft, der sætter den. Da Væsenet ikke kan gaa ud over sig selv, kan den Gjenstand, til hvilken Subjektet staaer i et væsentligt og nødvendigt Forhold, ikke være Andet end Subjektets eget, objektivt udtrykte Væsen. Gjenstanden er Subjektets aabenbare Jeg; dens Magt over Mennesket er hans eget Væsens Magt. Fornuftgjenstandens Magt er Fornuftens egen Magt; den elskede Gjenstand hersker med Kjærlighedens egen Magt. Den, som tænker det Uendelige, tænker og stadfæster Tankens Uendelighed; den, som føler det Uendelige, føler og stadfæster Følelsens Uendelighed.

Feuerbach angiver nærmere disse Principers Forhold til tidligere religionsphilosophiske Anskuelser, navnlig Schleiermachers og Hegels. Schleiermacher, denne „Christendommens sidste Theolog“, havde gjort Følelsen til det religiøse Organ. Men er Religionen en Følelses-sag, saa bliver Religionens Indhold ligegyldigt; det bliver kun religiøst Indhold ved at være Følelsens Gjenstand og selve Følelsens Væsen bliver saa egentlig det Guddommelige. Det var kun theologisk Hildethed, naar Schleiermacher mente at kunne finde en Vei fra Følelsen til den objektive Troeslære. — Hegel derimod bestemte Religionen, som det Bevidsthedstrin, hvor Menneskets Viden om Gud blev Et med Guds Viden af sig selv. Men atter her gjælder det: Organet er Et med Gjenstanden, Midlet er selve Væsenet. Erkjendelsen af Gud er Menneskets Selverkjendelse; Menneskets Viden om Gud er Menneskets Viden om sig selv. Det mystiske Forhold er et Forhold til sig selv.

Resultatet er altsaa: Gud er Menneskets aabenbare Indre, hans udtalte Selv, den offentlige Bekjendelse af hans Kjærlighedshemmeligheder. Dog gjælder dette kun for den filosofiske Bevidsthed. Den religiøse Bevidsthed er endnu kun Menneskets indirekte Selvbevidsthed, d. v. s. Mennesket bliver sig i Religionen sit eget

Væsen bevidst som et fremmed Væsen, henlægger først sit Væsen uden for sig, før han finder det i sig selv. Det historiske Fremskridt i Religionens Historie bestaaer i, at denne Fremmedhed ophæves, at Selvbevidstheden mere og mere erkjender sig selv i sin Gjenstand. Ethvert Fremskridt i religiøs Henseende er derfor en dybere Selverkjendelse. Dog er det eiendommeligt for enhver positiv Religion, selv om den som Christendommen gjør Menneskets eget Væsen til sit Indhold, at dette Indhold staaer som et ydre, et fra Selvbevidstheden selv forskjelligt. Denne Ufuldkommenhed hæves først, naar man fra Religionens Sphære gaaer over i Philosophiens.

Vel indrømmer man, at de guddommelige Egenskaber paa Grund af den menneskelige Erkjendelses Ufuldkommenhed ere laante fra det menneskelige Væsen og overførte paa Guddommen; men man fastholder alligevel, at selve det guddommelige Subjekt ikke herved menneskeliggjøres. Men det er en Distinktion, den religiøse Bevidsthed ikke gjør og ikke kan gjøre. For den er Gud er virkeligt, levende Væsen, ikke det i sig Bestemmesløse, som ligger bag Egenskaberne. Og desuden — hvor er Grænsen? Ere Egenskaberne Anthropomorphismer, saa er Subjektet ogsaa Anthropomorphisme. Er Kjærlighed, Godhed og Personlighed Anthropomorphismer, saa er ogsaa selve Existentsen en anthropomorphistisk Bestemmelse. Snarere forholder det sig omvendt; det er Egenskaberne, Prædikaterne, som have Gyldighed i sig selv, og Subjektet er kun det eksisterende Prædikat. Den egentlige Atheisme er den, for hvem de guddommelige Prædikater, Kjærligheden, Visdommen, Retfærdigheden ere Intet, ikke den, der blot ophæver disse Prædikaters Subjekt. Subjektet deler Skjæbne med Prædikaterne, ikke omvendt.

Det følger af sig selv, at Mennesket, der overfører væsentlige Prædikater fra sig selv til Guddommen og derved først egentlig frembringer denne, ikke kan ved-

blive at tillægge sig selv de samme Prædikater, i det Mindste ikke i samme Grad og Betydning. Han maa nødvendigvis benegte hos sig selv, hvad han sætter i sin Gud. Heraf kommer det Mærkelige, at jo menneskeligere et Væsen Guddommen bliver, des større bliver Forskjellen mellem Gud og Menneske. Mennesket plynder sig selv for at berige sin Gud: jo mere Gud kommer til at ligne Mennesket, des mindre kommer Mennesket til at ligne Gud. Mennesket benægter sin Viden for i Gud at se den Alvidende, sin Lyksalighed for i Gud at se den absolut Salige, sin gode Natur for i Gud at se den absolut Hellige.

Dette er dog kun endnu den ene Side af den religiøse Bevidstheds Væsen, hvilken man kunde kalde det religiøse Arteriesystem eller den religiøse Repulsionskraft. Mennesket støder her sit eget Væsen ud fra sig og gjør det til et objektivt Væsen. Den anden Side er, at Repulsionskraften ophæves ved den modsatte Kraft, Tiltrækningen, at der overfor Arteriesystemet staaer et Vene-system, hvor Blodet strømmer tilbage til Hjertet. Vel hæver den religiøse Bevidsthed Gud uendelig høit over sig selv, men den ser dog sig selv som den væsentlige Gjenstand for den guddommelige Virksomhed. I Gjenstanden ligger Væsenet udtrykt; som den, der har Mennesket til sin Virkens Gjenstand og Øiemed, er Guddommen altsaa alligevel et menneskeligt Væsen. Religionens Sandhed bestaaer i, at den stiller Mennesket i Forhold til sit eget Væsen; dens Usandhed og Skranke bestaaer i, at dette Væsen opfattes som et fremmed, ja modsat Væsen — heri ligger Kilden til den religiøse Fanatisme, „det metaphysiske Princip for de blodige Menneskeofre.“

Naar Religionen udspringer af Menneskets Væsen og dog sætter en Modsætning mellem Gud og Mennesket, saa maa Spiren til denne Modsætning, med hvilken Religionen begynder, kunne paavises i Menneskets eget Væsen. Denne Spise ligger i den psykologiske Mod-

sætning mellem Forstand og Hjerte. Forstanden er uberørt af Hjertets Lidelser, har ingen Drifter og Lidenskaber, ingen Fornødenheder og derfor heller ingen Mangler og Svagheder, saaledes som Hjertet. Medens dette vender sig mod det Særlige, det Individuelle, er Forstanden Repræsentanten for det Almene, Intelligentens rene, affektløse Lys. Gud som det metaphysisk og moralsk fuldkomne Væsen er derfor Forstandens objektiverede Væsen. Men overfor dette føler Mennesket sig som det endelige og syndige. Hjertets Følelser komme ikke til deres Ret. Derfor forestiller Hjertet sig paa Grundlag af hint abstrakte Forstandsvæsen, der kun er Religionens matematiske Punkt, Gud som den uendelige Kjærlighed. Derved forsones Mennesket med Gud. Den dybeste Anskuelse af den guddommelige Kjærlighed lader endog Gud selv blive Menneske. Inkarnationen er den sandelige Aabenbaring af Guds menneskelige Natur; Gud følte den menneskelige Trang.

Men denne Selvfordobling er ikke en uskadelig Illusion. Det viser sig deri, at uagtet Guddommen ses som Kjærlighed, saa er dog Kjærligheden ikke dens Væsenbestemmelse, ikke gyldig i og for sig, men knyttet til et forudsat guddommeligt Subjekt, der ligesom lurer i Kjærlighedens Baggrund og endnu er Noget for sig afset fra Kjærligheden, — „et dæmonisk Væsen, hvis fra Kjærligheden adskillelige og virkelig adskilte Personlighed fryder sig ved Kjætternes og de Vantroes Blod, den religiøse Fanatismes Phantom.“ Hvorfra hidrøre da disse fordærvelige Elementer, dette Usande i Religionens Væsen?

Forholdet til Gud som til et andet Væsen er dels et naturligt, uvilkaarligt og ubevidst Forhold, dels et bevidst og reflekteret. Det første har sin Rod i selve Religionens Oprindelse og berører paa den væsentlige Standpunkt det praktiske. Menneskets Forhold til Gud er Et med Forholdet til hans egen Salighed: Gud er selv den virkeliggjorte Salighed og den ubegrændede

til at virkeliggjøre Menneskets Salighed. Gud som Religionens Gjenstand — og kun som saadan er han Gud — er Gemyttets, ikke Fornuftens Gjenstand, Gjenstand for Praxis, ikke for den ubekymrede Theori, for Hjertensnøden, ikke for Tankefriheden. Fornuften, det Almene virker paa det praktiske Menneske kun gennem Forestillingen om et personligt Væsen. I Religionen er Aandens Lys spaltet i Phantasieens og Gemyttets Medium, hvorved det ene og samme Væsen anskueliggjøres som fordoblet. Om det, der ligger bag denne praktiske Bevidsthed bekymrer Religionen sig ikke. Den umiddelbare religiøse Bevidsthed hviler med barnlig Tryghed i denne Enhed af det guddommelige og menneskelige Væsen. Men jo mere Reflexionen vaagner, des mere arbejdes der paa at ophæve Enheden, fordi man aner, at den i sine Konsekventser kunde føre til at ophæve den religiøse Gjenstand som saadan. Den Forskjel, der paa det umiddelbare Standpunkt kun er Brydningen af et og samme Lys, fæstnes nu til en dogmatisk Modsætning. Denne Bestræbelse er gennemgaaende i de saakaldte Beviser for Guds Tilværelse. De ville godtgjøre, at Religionen har Ret, naar den sætter Menneskets Væsen som et fremmed og objektivt. Guds Existents opfattes da her som en særegen Bestemmelse, der tillægges den religiøse Gjenstand, og hvorved denne sættes udenfor Bevidstheden. Gud skal ikke blot være i Troen, i Følelsen, i Gemyttets Inderlighed, men have en derfra forskjellig og uafhængig Væren. Men en real, fra Tanken forskjellig og uafhængig Væren kan kun være en sandelig Væren. Kun ved at tillægge Gud en saadan, kan man hævde hans Existents „udenfor os“. Theologien vil undgaa dette ved at erklære, at dette „udenfor“ ikke skal tages i ligefrem Betydning. Men i hvilken Betydning da? En aandelig Væren er kun en Væren i Tanken, aldeles ikke udenfor os. Reflexionen fører derfor nødvendig til Atheisme, i den Forstand, at Guds Existents



negeres som en ydre, empirisk, af Tanken uafhængig Væren. Men det sande Guddommelige er, som vi allerede have set, ikke denne blotte og bare Existents, men indeholdes i „de guddommelige Egenskaber“. Vil Theologien ikke gjøre dette Skridt, saa er der ikke Andet for den at gjøre end at gaa tilbage til det umiddelbare religiøse Bevidsthedstrin, der ikke sondrer mellem Indre og Ydre. Ved Indbildningskraften, som er den til Gemyttet svarende intellektuelle Evne, sættes en ydre Existents, som dog ikke er ydre, en sandselig Væren, som dog ikke er sandselig. Denne Svæven mellem det Sandelige og det Usandselige er netop Indbildningskraftens Væsen. Kun Phantasien bevarer for Atheisme.

Den Angst og Lidenskab, hvormed Mennesket under den vaagnende Reflexion fastholder den religiøse Gjenstands objektive Existents, staaer i nøie Forbindelse med, at det ikke blot er det Sande, Almene og Beretigede i Menneskets Væsen, der gjøres til Gud, men ogsaa det Individuelle, Vilkaarlige og Endelige. Dette Religionens dobbeltsidige Væsen finder Feuerbach især udtrykt i Christendommens Lære om Forholdet mellem Tro og Kjærlighed. Kjærligheden gjør Mennesket til Et med Gud og bestemmer Gud som en menneskelig Gud. Troen adskiller Mennesket fra Gud, idet den sætter ham som forskjellig fra og hævet over de humane Væsensbestemmelser. Dette gjør, at Kjærligheden begrænses, ikke frit kan røre sig; Gud er vel Kjærlighed, men Kjærligheden er ikke Gud. Kjærligheden har Gud i sig, men Troen har ham uden for sig, og Kjærligheden gjøres i Christendommen afhængig af Troen. Idet Gud adskilles fra Mennesket, adskilles det ene Menneske fra det andet, thi Gud er kun Menneskets mystiske Slægtbegreb, hans Adskillelse fra Mennesket altsaa Opløsningen af det fælles Baand. Troen er i sit Væsen eksklusiv: dette Bestemte skal du tro, naar du ei vil miste din Salighed. Den Troende har Gud for sig, den Ikketroende har ham

imod sig; Tro er Godhed, Vantro Ondskab og Gjenstridighed. Det Bud, at man skal elske sine Fjender, gjælder ikke overfor Guds Fjender. Derfor ligger der i Troen et ondt Princip: „Helvedes Flammer ere kun Gnisterne af det tilintetgjørende, af Vrede glødende Blik, som Troen kaster paa de Vantro.“ I Kjærlighedens Væsen ligger derimod Universaliteten. Den sande Kjærlighed er sig selv nok og fordrer ingen særlig Adkomst eller Autoritet. Den erkjender Dyden i selve Synden, Sandheden i selve Vildfarelsen. I Kjærligheden virkeliggjøres Slægtens Væsen paa subjektiv Vis, gennem Sindelaget. Den er derfor i sig Et med Fornuften, som er Slægtens objektive Realitet. I Modsætning til Fornuften og det med den væsensbeslægtede Hjerte staaer Gemyttet, Individualitetens Selvfølelse som saadan. Christendommen er Modsigelsen mellem Hjerte og Gemyt, fordi den er Modsigelsen mellem Kjærlighed og Tro: Troen kommer fra Gemyttet, Kjærligheden fra Hjertet. Christusfiguren er det Billede, under hvilken Slægtens Enhed paatrængte sig Folkebevidstheden. Slægtens Væsen, der lægger sig for Dagen i Kjærlighedens Energi, overvinder enhver Partikularitet, enhver Skranke. Hvor derfor Bevidstheden om Slægten som Slægt opstaaer, der forsvinder Christus, uden at hans sande Væsen forgaaer.

I dette Forhold mellem Troen og Kjærligheden ser Feuerbach det tydeligste Udtryk for Nødvendigheden af at gaa ud over det Religiøse. Er det godtgjort, at Theologien er Anthropologi, at Guds Væsen er Menneskets eget Væsen, saa er det nødvendigt at lade det komme til det Vendepunkt, hvor denne klare Selvbevidsthed afløser den tidligere, for sig selv fremmede religiøse Bevidsthed. Og det ikke blot af theoretiske Grunde. Thi Selvfordoblingen i den religiøse Bevidsthed er ikke en uskadelig Illusion. For det Første er Gemyttet, Religionens egentlige psykologiske Faktor og Kilde, det med Naturen splidagtige og derfor ud over Naturen higende

Sind, der kun paa mirakuløs Maade kan se sine Ønsker tilfredsstillende. I Modsætning hertil maa det hævdes, at Naturen hører med til Menneskets Væsen og har sand, real Gyldighed og Betydning i sig selv. Dernæst maa det Ethiske udløses af sine Skranker, ikke længere udledes af Troen. Det Rette, Sande og Gode har stedse Grunden til sin Hellighed i sig selv. De ethiske Forhold ere i og for sig religiøse Forhold. Livet er overhovedet af guddommelig Natur og behøver ikke nogen særegen Indvielse. —

Hvad der i dette Feuerbachs Hovedskrift især tildrager sig Opmærksomheden, er den Maade, hvorpaa Religionen opfattes. Idet den føres tilbage til Gemyttet, de ubegrændsede Ønskers Kilde og bestemmes som det rent praktiske Standpunkt, hvor Frygt og Haab ere de ledende Motiver, træder Modsætningen til Hegels intellektualistiske Opfattelse af Religionen klart frem. Feuerbach har selv erklæret, at man med Urette betragter hans Lære som en videre Udvikling af den hegelske; den er netop opstaaet af Opposition mod denne. Hvad der for Hegel var det Sekundære og blot Formelle, Gemyttet og Følelsen, i hvilke Religionens objektive Indhold sænker sig for at blive Menneskets Eiendom, det er for Feuerbach netop det Væsentlige og Primitive. Nærmere staaer han derimod Schleiermacher, som gjorde Følelsen til det religiøse Organ; og medens Hegel polemiserede mod Schleiermacher, fordi denne tog saa subjektivt et Udgangspunkt, er det, som allerede anført, Feuerbachs Indvending mod Schleiermacher, at han ikke er subjektiv nok, ikke absolut gennemførte sit subjektive Udgangspunkt.

Fremskridtet i Forhold til Afhandlingen om Bayle bestaaer netop i den bestemtere Anvendelse af det subjektive Synspunkt paa den positive Religion. Det ses f. Ex. ved Behandlingen af Underbegrebet. Medens han i „Pierre Bayle“ godtgjør Underets Intethed ved at efter-

vide dets Uoverensstemmelse med det guddommelige Væsen, betragter han det i „Wesen des Christenthums“ som den supranaturalistiske Tilfredsstillelse af et menneskeligt Ønske og anlægger en subjektiv-ethisk, ikke længer en objektiv-metaphysisk Kritik deraf.

Det individuelle Gemytsliv, hvoraf den positive Religion udspringer, er sygeligt og uberettiget, fordi det vil hæve sig over Fornuftens almene Væsenslov. Det Individuelle underordnes altsaa endnu bestemt det Almene. Medens Gemyttet ofrer Slægten for Individet, ofrer Fornuften Individet for Slægten. Men det Almene opfattes ikke længere, som i „Pierre Bayle“, under den objektive Ides Form. Ideen ses nu som Menneskets eget Væsen, som Slægtens Lov i Mennesket, om end over Mennesket. Det Almene bevarer sin Realitet, kun at denne forlægges fra den objektive Væren til den subjektive. Feuerbach erklærer udtrykkelig, at det ved Kritiken af Religionen er nødvendigt at støtte sig til det Almene: „kun Slægten er istand til paa engang at op-hæve og erstatte Religionen.“

Men hans rastløse Aand drev ham stedse videre. I Kraft af Subjektiveringsmetoden maatte han nødvendigvis opkaste det Spørgsmaal, om ikke ogsaa det Almenes subjektive Væren skulde være en Illusion, der ligesom Theologien opløser sig i ren Anthropologi. Derved vilde da Veien banes til Overvindelse af den Modsætning, som er gennemgaaende i hans tidligere Skrifter, Modsætningen mellem det Almene og det Individuelle. Dette er Opgaven, hvis Løsning Feuerbach søger paa det tredie Stadium af hans Forfattervirksomhed.

c. Feuerbach har selv betegnet Stadierne i sin Udvikling saaledes: „Gud var min første Tanke, Fornuften min anden, Mennesket min tredie og sidste Tanke“. (Sämmtl. Werke. II p. 410). Dette sidste Stadium har han dog endnu ikke ganske naaet i „Wesen des Christenthums“, skjøndt han der vil gennemføre den Sætning,

at Theologien er Anthropologi. Han hævder nemlig der endnu Fornuften, Bevidstheden om Slægtens almene Væsen som det, der vel er i Mennesket, men dog over Mennesket. Der er endnu et Transscendentsens Moment tilbage i Immanentsen. Feuerbach er forsaavidt endnu Idealist, idet han ved Bestemmelsen af Menneskets Væsen gaaer ud fra Bevidstheden om det Almene og deraf udleder det ethiske Princip.

Dog findes der allerede i en Afhandling i „Deutsche Jahrbücher“ for 1841 (optaget i 2det Bind af hans Værker): „Ueber den Anfang der Philosophie“, en Proklamation af Realismen. Den filosofiske og empiriske Videns Begyndelse erklæres her for en og samme Akt. Philosophien skal ikke blot tilegne sig Empiriens Resultater; den kan ikke komme til Realiteten uden ved at begynde med Realiteten. Den maa i den empiriske Virksomhed se en filosofisk Virksomhed, i Synet en Tænken, i Sandseredskaberne Philosophiens Organer. Psychologien er ikke en speciel Videnskab, men den første almindelige Videnskab, der af Jegets forskellige Forhold deducerer de særskilte Principer. Til Jeget hører da ogsaa Legemet, der som Jegets Passivitet ikke blot har naturhistorisk eller empirisk, men ogsaa spekulativ og metaphysisk Betydning.

Det her Antydede udvikles videre i Skriftet: „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843) paa følgende Maade. Den nyere Tids Opgave var den at udvikle Theologien til Anthropologi. Denne Opgave løste Protestantismen fra sit praktiske Standpunkt, idet den kun tog Hensyn til, hvad Gud var som Menneske og for Mennesket; paa rationel, theoretisk Vei er Opgaven løst i den nyere spekulative Philosophi, hvis Fuldendelse er den hegelske Philosophi. Guds Væsen blev her udviklet saaledes, at det blev Et med Fornuftens eget Væsen, idet de guddommelige Væsensbestemmelser („Egenskaber“) viste sig at være identiske med Fornuftens, og særlig

den spekulative Fornufts Væsensbestemmelser. Uendelighed, Nødvendighed, Uforanderlighed, Evighed tilkomme de evige Sandheder og Fornuftlove, og som Følge deraf Fornuften selv. I Fornuften er det Tænkende og det Tænkte Et. Medens derfor den almindelige Bevidsthed skjelner mellem Gud som tænkende og som tænkt af Mennesket, saa falde disse to Sider nu sammen som identiske. Den guddommelige Tænken er kun en forestillet Tænken, der har sin Virkelighed i den spekulative Philosophis aprioriske Viden; og naar man ogsaa tænkte sig Gud som den, der vidste alt Sandseligt, saa har denne guddommelige Viden fundet sin Virkeliggjørelse i den nyere Tids empiriske Videnskaber.

Men idet den nyere Philosophi forvandlede Gud til Fornuften, lod den Fornuften selv antage guddommelige Egenskaber. Pantheismen er en theologisk Atheisme, en Negation af Theologien, men paa Theologiens eget Omraade. Dette viser sig navnlig i Spekulationens Abstraktion, der er den theoretiske Eftervirkning af Middelalderens Askese. Hegel har derfor kun bevist Forstandens Guddommelighed i dens Modsætning til Sandseligheden, Verden, Mennesket selv. Er Theologiens Hinsides blevet et Dennesides, saa er til Gjengjæld selve den virkelige Verden bleven et Hinsides.

Den nye Philosophi, Fremtidens Philosophi maa derfor træde i skarp Modsætning til Spekulationen og først og fremmest korrigere Værens Begreb. Væren er intet almindeligt Begreb, der kan adskilles fra de eksisterende Ting selv. Væren er Et med det, som er. Naar Hegel i Phænomenologien viser, at da enhver Ting er et „Dette her“, saa er det Enkelte umiddelbart det Almene, da har han ikke godtgjort Andet end Modsigelsen mellem Ordet, som er alment, og Sagen, som altid er enkelt. Ud over denne Modsigelse kan Tanken, der stedse maa støtte sig til Ordet, ikke komme. Men Spørgsmaalet om Væren er ikke blot theoretisk; det er

et praktisk Spørgsmaale, „eine Frage auf Tod und Leben“. Ved sin Modsætning til det almene Ord bliver Væren uudsigelig. Livet, Værens Hemmelighed, begynder først, hvor Ordene høre op. Naar derfor Uudsigelighed er det Samme som Ufornuftighed, saa er al Existents Ufornuft, netop fordi den er denne bestemte Existents; — men saaledes er det ikke: Existentsen har i og for sig selv Betydning og Fornuft, skjøndt den er uudsigelig.

Den nye Philosophi gjør altsaa Alvor af det Konkret-Enkelte, som den spekulative Philosophi mente at lade komme til sin Ret, naar den optog Enkeltheden som Moment i Begrebet. Ikke som Begrebsmoment, men som et sandt og virkeligt Væsen, og det vil sige: som et sandseligt Væsen, skal det Virkelige være Erkjendelsens Gjenstand. Sandhed, Virkelighed og Sandselighed ere Et. Kun ved Sandserne gives en Gjenstand. Væren kan kun opfattes af Væren, af Existents, af Sandsning, Anskuelse, Følelse, Kjærlighed: „das Sein ist also ein Geheimniss der Anschauung, der Empfindung, der Liebe.“ Kjærligheden er Lidenskab, og kun Lidenscaben er Existentsens Kjendemærke. Den abstrakte, lidenskabsløse Tænken ophæver Forskjellen mellem Væren og Ikke-væren. Naar den tidligere Philosophi sagde: hvad der ikke kan tænkes, er ikke, saa siger den nye Philosophi: hvad der ikke kan elskes, er ikke. Kun hvad der kan elskes og tilbedes og altsaa kan være Gjenstand for Religion, kun det kan ogsaa være Philosophiens Gjenstand.

Alt kan fornemmes paa sandselig Vis, om ikke umiddelbart, saa dog middelbart, om ikke med de raa og pøbelagtige, saa med de uddannede Sandser, om ikke med Chemikerens og Anatomens, saa dog med Philosophens Øine. Heller ikke er det Sandselige det, der ligger lige for Haanden, det Tankeløse, som forstaaer sig af sig selv. Det er kun gjennem en lang og vanskelig Uddannelse, at Mennesket opdrages til Anskuelserne af det Sandselige; umiddelbart ligger Phantasiens, Forestil-

lingens og den abstrakte Forstands Væsener ham langt nærmere. Anskuelsen og Tænkningen maa gjensidig bestemme hinanden. Anskuelsen for sig har ingen Grundsetninger, og Tænkningen i og for sig kommer ikke ud over den logiske Enhed med sig selv. Tankens Bevægelse maa afbrydes af den sandselige Anskuelse og kan derfor ikke, som Hegel vilde, afslutte sig til „en Kredse af Kredse“. Den nye Philosophis Symbol bliver ikke en Cirkel, men en Ellipse. Dog er det ingen fremmed Magt, der bestemmer Tankens Bevægelse, thi Virkelighedens Love ere Tankens egne Love; denne danner ikke en Stat i Staten.

Den nye Philosophi gjør Mennesket til sit Erkjendelsesprincip, ikke Fornuften. Mennesket er Fornuftens Realitet og Subjekt; det er Mennesket, der tænker, ikke selve Fornuften. Naar den tidligere Philosophi sagde: „kun det Fornuftige er det Sande og Virkelige“, siger derimod den nye Philosophi: „kun det Menneskelige er det Sande og Virkelige.“ Men ved det Menneskelige maa der ikke blot tænkes paa Forstanden. Det er ikke blot ved Tænkningen, at Mennesket adskiller sig fra Dyret, men ved sit hele Væsen, af hvilket Tanken kun er en enkelt Følge. Da det Menneskelige med Indbegreb af Naturen som Menneskets Basis, nu bliver Philophiens eneste Gjenstand, saa bliver Anthropologien Universalvidenskab.

Men det enkelte Menneske har ikke Menneskets hele Væsen i sig. Først i det ene Menneskes Fællesskab og Enhed med det andet Menneske aabenbarer Menneskets Væsen sig. Kun Enheden af Jeg og Du er Gud. Det er denne Sandhed, der er udtrykt i Treenighedsdogmet, den Sandhed, at intet Væsen i og for sig er sandt og fuldkomment, men at Sandheden og Fuldkommenheden kun er Enheden og Forbindelsen af væsenslige Væsener. Philosophiens sidste og høieste Princip er derfor Menne-



skets Enhed med Mennesket. Af denne Enhed udspringe alle væsentlige Forhold og Principerne for alle de forskjellige Videnskaber.

Medens den tidligere Philosophi havde en dobbelt Sandhed, en theoretisk og en praktisk, idet den stillede sig som Sandheden i og for sig i Modsætning til Religionen, Sandheden for Mennesket, saa overvinder den nye Philosophi denne Modsætning: den har ikke blot samme Gjenstand som Religionen, men ogsaa Religionens Væsen i sig, er selv den sande Religion. ---

„Den nye Philosophi“ skal efter Feuerbach være væsensforskjellig, toto genere forskjellig fra den tidligere, og den afgjørende Modsætning skal bero paa, at den med Bevidsthed anerkjender Sandseligheden, hvad Spekulationen kun indirekte havde gjort ved i det høieste Princip at se det Reelle indesluttet som Moment. Op-løsningen af den absolute Idealisme maatte med Nødvendighed føre til et Punkt, hvor man blev opmærksom paa de positive Elementer, som vare blevne miskjendte og oversete af Spekulationen. Feuerbach repræsenterer netop det Stadium i Udviklingen, hvor den negative Fart bringer Kritikerens Ansigt til Ansigt med det Positive og Reale. Men netop hans negative og kritiske Tankegang, der selv i høi Grad er paavirket af de theologiske og spekulative Modstandere, den har bekæmpet, gjør ham det vanskeligt paa positiv Vis at udvikle de nye Elementer. Han har mere skuet det Nye med begejstret, næsten tumultuarisk Følelse end klart og stringent angivet frugtbare Principer for dets Behandling, mere stillet en stor Fordring end givet Bidrag til dens Løsning. Dertil kommer, at hans urolige, „utilfredse“ Aand ikke kunde undgaa Selvmodsigelser, da den ikke kunde finde sig i at afklare logisk, hvad den med mystisk impetus grebe gennem Phantasien. „Hans Philosopheren vedblev at være Divination. Hans „Sandse-

lighed“ er en ny Form for den absolute Tænken, der ganske ser bort fra den praktiske Erfaring“\*).

Erkjendelsesprincippet skal være Mennesket selv efter hans Væsens hele Omfang. Medens den tidligere Philosophi søgte Videns sidste Begrundelse i Videns metafysiske Ide, der lægger sit Væsen for Dagen gennem Menneskets psykologisk betingede Viden, gjør Feuerbach den psykologisk-menneskelige Viden til Et med den metafysiske. Slægten i sin Mangfoldighed skal nu besidde, hvad man tidligere koncentrerede i Videns Ide. Men hvilken Realitet kan Feuerbach tilskrive Slægten som saadan? Naar den ikke kan samle sin Mangfoldighed til en Enhed, bliver Viden kun et Aggregat, hvis Brudstykker existere for hver Enkelts Forestilling, uden at Helheden endog kun, som Kant vilde, kan blive ledende Regel og Formaal. I Virkeligheden bliver kun hvert enkelt Menneskes Viden tilbage. Og efter Feuerbach véd det enkelte Menneske kun, hvad han har opfattet gennem Sandsningen. Den nye Philosophi, siger han, er i Henseende til sin Basis ikke Andet end den til Bevidsthed hævede Fornemmelse, Hjertet, som er bragt til Forstand. Standpunktet bliver saaledes fuldstændig Sensualisme. Feuerbach siger, at han vil føre Tænkningen tilbage til Enhed med Erfaringen; men det bliver i Virkeligheden en fuldkommen Afhængighed af Erfaringen. Naar han siger, at Alt idetmindste middelbart kan opfattes ved Sandsningen, om ikke ved den raa, saa dog ved den udviklede Sands, saa antyder han herved en Mellembestemmelse, der maatte have hindret de sensualistiske Konsekventser; thi hvad der adskiller den uddannede Sands fra den umiddelbare, det er netop det aandelige Arbeide, Tankens Energi, hvis Resultater umiddelbart lægge sig ind i selve den sandselige Anskuelse.

Det Sandselige skal være Erkjendelsens eneste Gjen-

---

\*) Alb. Lange: Geschichte des Materialismus. p. 284. 306.

stand. Men det Sandselige er dette Enkelte og Individuelle, der er udsigeligt, fordi Ordet som det Almene ikke kan gribe det i dets individuelle Bestemthed; — og dog skal det besidde Fornuft og Gyldighed trods denne Udsigelighed. — Dette synes at maatte gjøre den „nye Philosophi“ aldeles umulig. Thi den skulde jo netop hæve Fornemmelsen til Bevidsthed, bringe Hjertet til Forstand, altsaa omsætte det Enkelte i det Almene. Naar Feuerbach hævder, at det Individuelle er fornuftigt, skjøndt denne Fornuft ikke kan udsiges eller begribes, saa statuerer han Paradoxet. Hans Bestemmelser danne her en fuldstændig Parallel til S. Kierkegaards Bestemmelser af „den Enkelte“ og „Gudmennesket“. Ligesom Kierkegaard paa Grund af Umuligheden af at begribe erklærer Troen for en Lidenskab, saaledes er ogsaa for Feuerbach Lidenskab Existentsens Kjendemærke: kun det er, som er Gjenstand for Lidenskab. Sandheden kan kun gribes med Menneskets hele Væsen, ikke med Tanken alene. I en Aphorisme fra samme Tid som det Skrift, vi her beskæftige os med, hedder det: „Videnskaben, siger man, løser ikke Livets Gaade. — Indrømmet; men hvad følger deraf? At du skal løbe over til Troen? Det vilde være at komme fra Dynen i Halmen. Nei, men at du skal gaae over til Livet, til Praxis. De Tvivl, som Theorien ikke kan løse, løser Praxis for dig“. (Werke II p. 411). Den nye Philosophi erkjender altsaa selv, at den ikke kan gjøre Fyldest i theoretisk Henseende.

I praktisk Henseende har den nye Philosophi gjort det Fremskridt at overvinde Modsætningen mellem det videnskabelige og det religiøse Standpunkt; den er selv Religion, idet den kun gaaer ud paa det, der er den lidenskabelige Fornemmelses og Kjærligheds Gjenstand. Dog opstaaer der her en lignende Vanskelighed som i theoretisk Henseende. Ikke det enkelte Menneske, men kun Foreningen af Jeg og Du skal udtrykke Menneskets

Væsen. Det Uklare er, om Mennesket søger denne Forening, fordi Slægtens almene Væsen fører ham ud over hans Individualitet, eller fordi denne lidenskabelig-egoistisk finder sin Tilfredsstillelse i Du'et. „Mit Princip,“ siger Feuerbach i en Aphorisme, „er Ego og Alter Ego, Egoisme og Kommunisme; thi begge ere uadskillelige.“ Kjærligheden maa nemlig forudsætte Andres Egoisme som berettiget. Men heri ligger kun, at det Individuelle og det Almene skulle forenes, ikke, hvorledes de kunne være Et. I „Wesen des Christenthums“ var det Almene endnu ene herskende og Egoismen Rod til alt Ondt; nu har det optaget denne som sideordnet, uden at Spændingen ophører. I praktisk saavel som i theoretisk Henseende bliver der bestandig en Modsigelsens Braad tilbage, der driver den rastløse Tænker videre fremad.

Feuerbach modificerede snart sin Opfattelse af Religionen i Overensstemmelse med „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, og det saaledes, at derigjennem selve de i denne Afhandling udtalte Principer udvikledes videre og skarpere. „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers“ (1844) er, ifølge hans egen Erklæring i Fortalen til hans samlede Værker, det første Skrift, i hvilket det abstrakte Fornuftvæsen ikke længere spørger i Hovedet paa ham, men hvor Naturens og Menneskehedens sandselige, virkelige Væsen er kommet til sin Ret, og og hvor derfor ogsaa det, han erkjender som det Væsentlige i Religionen, tillige er det Væsentlige for ham selv. Det Eiendommelige ved det nævnte Skrift er, at det paa engang stiller det Religiøse lavere og høiere end „Wesen des Christenthums“. Her saa han endnu det Almene som en væsentlig Faktor i Religionen, uagtet det blev overvældet og forvansket af Gemyttets individuelle Trang. Men Afhandlingen om Luther bestemmer Gud som Menneskets tilfredsstillede Lyksalighedsdrift, som det Væsen, der virkeliggjør de menneskelige Ønsker, hvis høieste Potents er Ønsket om Salighed. Det sættes

som Luthers Eiendommelighed, at han ikke med den gamle Kirkelære lagde Hovedvægten paa Dogmets objektive Indhold, men helt igjennem betonedede det subjektive Moment: „Alles, was wir im Glauben erzählen, ist für uns geschehen und kommet uns heim.“ siger Luther. Og Feuerbach tilføier: „Luther erst hat das Geheimniß des christlichen Glaubens ausgeplaudert“. Troen i Luthers Forstand bestaaer i Troen paa Gud som et Væsen, der væsentlig staaer i Forhold til Mennesket. Vel gjør Luther Mennesket til Intet overfor Gud; hans Lære er en Hymne til Gud, en Pasquill over Mennesket. Men Gud kunde ikke være Alt for Mennesket, naar Mennesket selv ikke var Intet. Luther er kun inhuman mod Mennesket, fordi hans Gud er absolut human. Den Gud, Luther fjerner absolut fra Mennesket, er en Gud, der selv vil det Høieste, Mennesket kan ville for sig selv. Troen er derfor i sidste Instants Kjærlighed til sig selv. Men alligevel fordømmes Troen ikke, som i „Wesen des Christenthums“, som den absolute Egoisme. Vel fastholdes det endnu, at kun Slægten kan være Maalestok for det Gode, naar der skal være en absolut, ikke relativ og egoistisk Maalestok; men paa den anden Side udtales, at naar Kjærligheden bygges paa Troen, hvilket efter Feuerbachs Opfattelse vil sige det Samme som at Kjærligheden til Andre bygges paa Kjærligheden til sig selv, saa kan dette have den rigtige Betydning, at jeg ikke kan gjøre Andre godt, naar jeg selv ikke har noget Godt, at jeg derfor maa besidde for at kunne meddele.

Heraf ses blandt Andet, at man har havt Uret i at mene, at det skulde være Oppositionen mod Religionens Lære, der senere førte Feuerbach til at hylde Egoismen som eneste Moralprincip. Han ser mere og mere Selvkjærligheden som den eneste virkende Kraft i Religionen, og det er den vaagnende Sympathi med dette pathologiske Element i Menneskenaturen, der atter

andrer hans ethiske Anskuelse. Man kan i Feuerbachs Udvikling parallelt spore en Fremhæven af den pathologiske Faktor som Religionens Kilde og af Egoismen som Moralens Princip, idet som han selv udtrykker sig, det Væsentlige i Religionen mere og mere bliver det Væsentlige for ham selv.

De tidligere religionsphilosophiske Skrifter beskæftigede sig udelukkende med Christendommen, den højeste Religionsform, hvor Troens Gjenstand var et over Naturen absolut hævet Væsen. Der opstaaer nu det Spørgsmaal, hvorledes den religiøse Bevidsthed har kunnet udvikle sig til et saadant Høidepunkt, hvorledes den har faaet Kraft og Midler til at sætte et supranaturalt Væsen udenfor sig. Dette Spørgsmaal besvarer Feuerbach i Afhandlingen „das Wesen der Religion“ (1845). Han fører her Religionens Væsen tilbage til den Schleiermacherske Bestemmelse, Afhængighedsfølelsen. Det, hvoraf Mennesket er og føler sig afhængigt, er oprindeligt ikke Andet end Naturen, som derfor er Religionens egentlige Gjenstand. Mennesket føler, at han ikke skylder sig selv sin Existents og ærer saa som Gud, hvad han føler sig afhængig af. Saa stor Pris han sætter paa sin Existents, saa stor Pris sætter han paa Gud. Og det er Naturen, der er Menneskets Livskilde; al god Gave kommer ikke ovenfra, men nedenfra, fra Naturens Dyb. Det Høiere forudsætter det Lavere, ikke omvendt, og jo høiere et Væsen er, des mere forudsætter det. Det mest sammensatte, mest afhængige Væsen er det høieste. Det individualiserede Væsen er et mere guddommeligt Væsen end det individualitetsløse; men det er bundet til sine Betingelser, hører op med dem, ligesom det begynder med dem. Menneskets Grundvold, den evige Natur bestaaer under en uendelig Opstaaen og Forgaaen; den alene kan ikke afledes af noget Høiere. Gud betragtet som objektivt virkeligt Væsen er selv ikke Andet end Naturens Væsen, som ved Abstraktionens

Hjælp er adskilt fra den virkelige, sandselige Natur, og ved Phantasiens Hjælp forvandlet til et menneskeligt eller menneskelignende Væsen. Gud forudsætter derfor Naturen, som det Abstrakte forudsætter det Konkrete. At ville udlede Naturen af Gud er at ville udlede Naturens virkelige Væsen af dens abstrakte, kun i Tanken eksisterende Væsen. Grunden til, at man stadig forlanger og forsøger en saadan Deduktion er, at Tanken uvilkaarlig gjør det Abstrakte og Almene, som staaer den nærmere og for den er det Høiere, til Forudsætning for det Konkrete og Virkelige, skjøndt Forholdet i Virkeligheden er det omvendte.

Hvor høit den religiøse Tro end hæver sig over Naturen, vedbliver denne dog at være dens egentlige Gjenstand. Paa Grund af sine uopfyldte Ønsker føler Mennesket sig afhængigt, og den nødvendige Naturmagt, der overalt træder det imøde, snart med Imødekommen, snart som Skranke, opfattes saa som den frie, vilkaarlige Magt, der giver eller negter Ønskets Gjenstand. Mennesket lægger sit eget Gemyts- og Villesliv ind i Naturen. Dette er det første Trin, den egentlige Naturreligion. Naar Mennesket begynder at adskille sit eget Væsen fra Naturen, at se sit sande Liv ikke som et umiddelbart Naturliv, men som et menneskeligt Samfundsliv, naar han altsaa hæver sig over Naturen i sin Forstand og sin Villie, saa overfører han ogsaa de høiere intellektuelle og moralske Egenskaber paa Guddommen og adskiller derved mere og mere denne fra Naturen. Denne Adskillelse gennemføres, hvor som i Christendommen den religiøse Tro udspringer af Ønsket om en ubegrændset Salighed, et Ønske, der fuldstændig overspringer de naturlige Skranker, indenfor hvilke Hedningenes Ønsker bevægede sig. Grækerne gjorde ikke det guddommelige  $\circ$ : det mulige Væsen til Forbillede og Maalestok for det virkelige, men det virkelige Væsen til Maalestok for det mulige. Men de Christnes Gud er

transscendent ligesom deres Ønske. Aandsreligionen foretager den modsatte Bevægelse af Naturreligionen. Denne gjør de virkelige Væsener til forestillede Væsener, til Væsener for Indbildningskraften, idet den er Tro paa Naturen som et menneskeligt Væsen; Aandsreligionen gjør forestillede Væsener, Tankens og Phantasiers Gjenstande til virkelige Væsener, idet den er Tro paa det menneskelige Væsen som Naturens Væsen.

Her fremtræder tydelig Feuerbachs Sympathi med de positive Religioners reale Grundlag. Han lægger nu ikke længere det Ethiske og Almene til Grund ved Bedømmelsen af dem, men gjør Naturen til Maalestok og fordrer, at de i den satte Grændser skulle respekteres. Han føres herved over i en Naturalisme, der i sin videre Udvikling vilde kunne føre tilbage til hans ældre pantheistiske Anskuelse, hvis han ikke ved den Maade, hvorpaa han erklærer Aanden for et blot Afledet, en Abstraktion, der kun har subjektiv Betydning, snarere nærmede sig en fuldstændig Materialisme. Det Interessante ved hans sidste Skrifter er nu Brydningen mellem denne materialistiske Tendents (en naturlig Konsekvens af den Vægt, han mere og mere lagde paa det Reale) og den Energi, hvormed han fastholder sit anthropologiske Standpunkt og dermed sit oprindelige ideelle Udgangspunkt. Efter disse Skrifter\*) ville vi nu fremdrage Hovedtrækkene, dels af hans almindelige filosofiske, dels særlig af hans ethiske og religionsfilosofiske Anskuelse, saaledes som den former sig ved hans Virksomheds Afslutning.

Det er først Opfattelsen af Forholdet mellem det Almene og det Individuelle, der tildrager sig Opmærksomheden. Det eksisterende Væsen er stedse kun Individet,

\* Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie (1845). Vorlesungen über das Wesen der Religion (1848), Theologie (1857), Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit (1866).



Arten er kun Prædikat. Men Tænkningen vender Forholdet om, gjør Subjektet til Prædikat, Prædikatet til Subjekt. Tanken fremstiller det Almene, der forekommer hos alle Enkelte, som en Sag for sig selv og sætter som et Kontinuum, hvad der i Virkeligheden er et Diskret, Livets uendelige „Mangegange“ som et identisk „Engang“. Det første Skridt til Visdom er at erkjende denne væsentlige og uovervindelige Modsætning mellem Tænkningen og Virkeligheden.

Da Feuerbach tidligere satte Selvbevidstheden i nøie Forbindelse med Slægtens almene Væsen, der gjennem den blev Gjenstand for Individet, maatte naturligvis nu Opfattelsen af Bevidstheden modificeres ved den forandrede Opfattelse af det Almene. Individualitetens Hemmelighed, siger han, er Enheden af Jeg og Ikke-Jeg, og denne Enhed er ogsaa Religionens Grund. Uden Ikke-Jeg vilde Mennesket ingen Religion have, da han saa selv vilde være Gud; uden Jeg eller som et Jeg, der ikke adskilte sig fra Ikke-Jeget, vilde han kun være en Plante eller et Dyr. Jo dybere Mennesket gaaer i sig selv, des mere ser han Forskjellen mellem Natur og Menneske forsvinde, des mere erkjender han, at han kun er et bevidst Bevidstløst, et Ikke-Jeg, som er Jeg. Derfor er Mennesket det allerdybeste og dybsindigste Væsen. Men Mennesket kan ikke udholde eller begribe sin egen Dybde og splitter derfor sit Væsen i et Jeg uden Ikke-Jeg, som han kalder Gud, og et Ikke-Jeg uden Jeg, som han kalder Natur.

Naar det Almene kun er som Prædikat for det Individuelle, det Bevidste kun som Prædikat for det Bevidstløse, kunde det synes, som om Feuerbach allerede havde overskredet Materialismens Grændse. Men dog protesterer han mod „den extravagante og transscendente Materialisme“, der gaaer ud over Menneskets Væsen for at forklare det af rent ydre Aarsager (Noget Feuerbach unegtelig selv nærmer sig i sin Sætning: „der Mensch

ist, was er isst“). Han vil fastholde „et Archimedisk Punkt mellem Materialisme og Spiritualisme“, en „immanent Materialisme“, der holder sig indenfor det Anthropologiske, og han hævder en umiddelbar Enhed af Sjæl og Legeme, som ikke lader Noget ligge imellem og ikke giver Plads for nogen Adskillelse eller Modsætning mellem Materielt og Immaterielt. Denne Enhed finder han koncentreret i Hjernen som punctum saliens, hvor Legemet er Aand, Aanden Legeme. Denne uopløselige Umiddelbarhed er Livets uantastelige Eiendom, ja er Livets Væsen selv i Modsætning til Tænken og Viden. Forgjeves søger Idealismen ud fra sit theoretiske Standpunkt at løse Problemet om den objektive Værens Realitet, medens den forkaster Fornemmelsen som noget blot Subjektivt. Fornemmelsen er vel subjektiv, men dens Grund er objektiv, og Identiteten af Subjekt og Objekt aabenbarer sig for os i Følelsen af Velvære. Forsaavidt har Religionen Ret, naar den udleder Verdens Virkelighed ikke af Forstanden, men af Villien.

Ved disse Bestemmelser har Feuerbach yderligere udviklet, hvad vi ovenfor betegnede som hans Paradox: Værens Uudsigelighed og Ubegribelighed. Væren opfattes abstrakt individualistisk, Væsenet bliver et usynligt Punkt, der ikke kan angives i Theorien, og Modsætningen mellem Tanken og Livet lader kun en praktisk, en religiøs Løsning aaben. Derfor ender Feuerbach med at sige: „Meine Philosophie ist keine Philosophie.“

Men det er kun indirekte, at han kan betragtes som Stamfaderen til den moderne Materialisme. I den energiske Fastholden af det anthropologiske Synspunkt overfor den transscendente Materialisme ligger der et idealistisk Princip skjult, som han aldrig opgiver. Herpaa berouer ogsaa den afgjørende Modsætning mellem Feuerbach og hans Samtidige, Auguste Comte i Frankrig, med hvem han ellers har Meget tilfælles, navnlig i Betragtningen

af Menneskeaaandens Udviklingsstadier. Parallelt med Comtes tre Stadier: Theologi — Metaphysik — positiv Viden gaa Feuerbachs tre: Religion — Spekulation (Pantheisme) — Anthropologi. Men Comtes „positive Viden“ er netop, hvad Feuerbach kalder transscendent, idet den tager Udgangspunktet udenfor Mennesket og forklarer dettes Væsen rent af ydre Aarsager\*).

I „Theogonie“ beskæftiger Feuerbach sig paa Ny med Undersøgelsen af Religionens Oprindelse og gennemfører i en Mangfoldighed af Vendinger og Exempler, hentede „fra den klassiske, hebraiske og christelige Oldtids Kilder“, den allerede tidligere opstillede Lære, at Menneskets Forhold til Gud er hans Forhold til sig selv, ikke i den Forstand, hvori dette blev opfattet i „Wesens des Christenthums“, som Menneskets Forhold til sit almene Væsen, til Slægtens Ide, men som et Forhold til sin egen Selvkjærlighed. Religionen er ikke mere den indirekte Selvbevidsthed, men den indirekte Selvkjærlighed. Ønsket er det theogoniske Princip: det er Udtryk for en Mangel, en Skranke, en Lidelse, men et heftigt, et revolutionært Udtryk, en Villen, at denne Mangel og Skranke ikke skal være. I og med Ønsket opstaaer derfor Forestillingen om en Gud,  $\alpha$ : et Væsen, der er hævet over denne Skranke og kan hæve Mennesket over den. Hvis man vil sige, at ikke Ønsket om Lyksalighed, men Ønsket om at blive god, er Grunden til Religion, da svarer Feuerbach, at Religionen netop med Rette grunder Dyden paa Saligheden. Mennesket kan ikke være godt, naar det ikke er lykkeligt. Rent theoretisk kan man gjøre Lyksaligheden afhængig af Dyden, men i Livet gaaer det anderledes til, hvor det er følende, trængende, attraaende Væsener, der optræde. Den, som derfor vil gjøre Menneskene bedre, maa først gjøre dem lykkeligere.

---

\*) Smlgn. om Comte „Nyt dansk Maanedsskrift“. 2det Bind. p. 200—208.

Religionen er selv den ældste Kulturform og har i sig samme Formaal som Kulturen, men vil opnaa det uden at bruge Midlerne.

Her viser det sig, at Feuerbach i Principet er enig med Religionen, saaledes som han opfatter den. Ligesom Religionen efter hans Mening, saaledes bygger han nu selv fuldstændig det Ethiske paa Egoismen\*), og i sin heftige Polemik mod enhver Ethik, der ikke gaaer ud fra den, kan han da fra sit Standpunkt støtte sig til Religionen som faktisk Vidnesbyrd for sin Lære, ligesom han ovenfor gjorde det ved Spørgsmaalet om den objektive Værens Realitet. Hvor forunderlig har Stillingen ikke vexlet under Feuerbachs Udviklingsgang! Han begyndte med at angribe Religionen ud fra Philosophiens Standpunkt; derpaa bekæmpede han Philosophien, fordi den kun var Religionens abstrakte Gjenbillede; og tilsidst støtter han sig til Religionen i sin Polemik mod Philosophien.

I sin „Pierre Bayle“ havde Feuerbach talt med Begeistring om Kants og Fichtes Ethik. Nu forkaster han den med Foragt. Pligten kan ikke gjøres til Grund og Aarsag; den er en Følge, en Virkning, en Drift, der gjør sin Ret gjældende mod en anden Drifts Herskesyge. Den onde Samvittighed er den vrede Skygge af en Drift, som en anden og stærkere Drift voldsomt har bragt af Dage eller truet dermed. Den væsentlige Drift,

---

\*) Feuerbachs Udviklingsgang udtaler sig i følgende, hverandre afløsende Sætninger: a) „Wesen des Christenthums“: Christendommens Fordærvelighed viser sig i, at den bygger Kjærligheden paa Troen. b) En Aphorisme (samtidig med „Phil. d. Zuk.“): Kjærligheden til Andre maa anerkjende deres Egoisme som berettiget. „Wesen des Glaubens“: Det kan have en rigtig Mening at udlede Kjærlighed af Tro (Kjærlighed til Andre af Kjærlighed til sig selv). c) „Theogonie“: Ingen Dyd uden Lyksalighed; derfor har Religionen Ret, og Egoismen er Moralprincip.

der ligger til Grund for alle andre Drifter, er Lyksalighedsdriften, med hvilken Villien er Et. At ville, vil sige, ikke at ville lide. Herved ophæves Retten og Moralen ikke; de sættes kun paa deres naturlige Fødder. I selve sin Egoisme har Mennesket Kriteriet for, hvad der er Ret eller Uret. Tyven selv vil, at hans egen Eiendom skal respekteres, Morderen, at hans Liv skal være helligt. Modsigelsen mellem Forbryderens Villie med Hensyn til ham selv og hans Handlemaade overfor Andre er den indre Grund til Samvittigheden, til Bevidstheden om Ret og Uret. Jeg kan ikke fordre min Eiendom, min Egoisme anerkjendt, naar jeg ikke anerkjender Andres. Og i hvert Tilfælde vil de Andres Egoisme nok holde min Egoisme indenfor de rette Grændser; selv om det er mig ligegyldigt, om jeg er god eller slet, er det dog ikke de Andre ligegyldigt. Det Gode er, hvad der svarer til alle Menneskers Egoisme, det Onde, hvad der tilfredsstiller nogle Enkeltes Egoisme paa Andres Bekostning.

I denne sidste Sætning antydes der dog et Princip, som fører os igjen ud over Egoismens Moral. „Alle Mennesker“ er nemlig kun et atomistisk Udtryk for, hvad Feuerbach tidligere kaldte „Slægten“. Hermed stemme ogsaa hans Udtalelser i praktisk-social Retning, som ingenlunde kunne begrundes ved den blotte Egoismes Princip. Leilighedsvis taler han f. Ex. Proletariernes Sag. Han viser, at det er falsk, naar man siger, at de Intet have og derfor søge at opnaa Alt; de have tvertimod saare Meget, nemlig menneskelig Selvfølelse, Dannelsesdrift og Arbejdslyst. Hvad de forlange, er, at Arbejdets Værd skal anerkjendes, at Arbejderen ikke skal betragtes som et blot Middel, men som et selvstændigt Øiemed, der har Gyldighed i og for sig selv. Men Feuerbachs Praxis kommer endnu mere i Strid med hans Theori, naar han overfor ensidige politiske Anskuelser, der mene, at Alt beroer paa politiske og sociale Refor-

mer og Forbedringer af Menneskets materielle Vilkaar, eller, som Feuerbach udtrykker det, at Ondet ikke sidder i Menneskehedens Hoved eller Hjerte, men i dens Mave, naar han overfor saadanne Anskuelse hæveder, at der jo gives mange Mavesygdomme, der have deres Grund i Hovedet, og erklærer, at han nu engang særlig har gjort sig Udgrundelsen og Helbredelsen af Menneskehedens Hoved- og Hjertesygdomme til Opgave. Ligeledes erklærer han, at den, der endnu er Slave af Fordomme, ikke har nogen Ret til at befri sig fra det materielle og det politiske Tryk. Det var ogsaa Grunden til, at han afholdt sig fra direkte Deltagelse i Revolutionen 1848; den udsprang nemlig af Troen paa Ideer og Institutioner, fra hvilke Menneskeslægtens Bevidsthed maa befries, førend der kan være Tale om praktisk og politisk Befrielse. Feuerbach godtgjør her, hvad der forøvrig er Motivet til hele hans Virksomhed med alle de vexlende Standpunkter, en Interesse for Sandhed og aandelig Frihed, som ingenlunde kan udledes af Egoisme.

Saaledes finde vi os endnu paa dette sidste Punkt, til hvilket vi kunne følge Feuerbach, stillede mellem dobbeltsidige Indtryk. Denne forunderlige Skikkelse lader sig ikke fange under nogen bestemt Form; altid er han i Modsigelse med sig selv og derfor altid ifærd med at udvikle sig, aldrig afsluttet. Han tumler med Problemerne, men siger aldrig det sidste Ord og ender egentlig med at erklære deres Løsning for umulig. Oprindeligt udgaaet fra den absolute Idealisme har han faaet Øie paa Realismens Betydning og kan nu ikke finde de nødvendige Mellembestemmelser, men hængiver sig med umiddelbar Begeistring og uden ganske at opgive Forudsætningerne fra sit forrige Standpunkt. Naar han f. Ex. siger, at det Enkelte er uudsigeligt, saa er det Hegels egen Sætning fra Phænomenologien, han adopterer, kun at han erklærer det for den sande

Værens positive Udtryk, hvad Hegel netop saa som noget Negativt, som et Udtryk for Ikke-Væren. Derfor er Feuerbach kun naaet til at blive Realismens Prophet og Mystiker.

Feuerbachs Hovedfortjeneste ligger paa det religions-philosophiske og psykologiske Omraade. Her ere hans Udviklinger af epochegjørende Betydning for Forklaringen af Religionernes Oprindelse i Menneskeaanden. Men der er dog ved Feuerbachs psykologiske Undersøgelser den Mangel, at de ikke føre ud over det Konkrete og Empiriske; hans Styrke er, hvad han kalder den dramatiske Psychologi, *o*: Psychologien i nøie Forbindelse med de Gjenstande, i hvilke Menneskesjælen aabenbarer sig i sin Totalitet. En dybere Begrundelse af disse konkrete Bevægelser, som Feuerbach iøvrig skildrer med saa stort Mesterskab, afskjærer han sig allerede derved fra at give, at han gjør selve Psychologien eller Anthropologien til Grundvidenskab. Det anthropologiske Standpunkt hindrer ham vel i at standse i en ren Sensualisme eller Materialisme, men kun ved at gjøre hans Lære fuldstændig subjektivistisk i sidste Instants. Hertil er han naaet gennem Subjektiveringsmetoden: Fornuften er Guds Subjekt, og Mennesket er Fornuftens Subjekt. Men hvilken Betydning disse subjektive Former have i sig selv og i Tilværelsen i det Hele, undersøges ikke.

Denne Feuerbachs empiriske og subjektivistiske Individualisme hindrer ham i at vinde en virkelig historisk Anskuelse. Det Historiske beroer paa Vexelvirkningen mellem det Almene, de objektive Formaal og Ideer og de konkrete, individuelle Væsener, der søge at tilegne sig dem og virkeliggjøre dem i sig og udenfor sig. Men den ene af disse Faktorer mangler hos Feuerbach. Han er tilfreds med det psykologiske Hvorledes og bekymrer sig ikke om det metaphysiske og historiske Hvad. Heri danner han en fuldstændig Modsætning til Hegel,

der i Historien kun tager Hensyn til de almene Ideer, medens det handlende Individ og den hele psykologiske Betragtning er ham ligegyldig og værdiløs. Dog staaer Hegels Anskuelse forsaavidt Historien nærmere, som den formaaer at tilegne sig dennes Indhold i dets indre Rigdom og Forskjellighed, medens Feuerbach bindes til en og samme Kreds af Begreber, da de psykologiske Faktorer væsentlig ere de samme paa ethvert Punkt af Historien. Saaledes bliver for ham alle positive Religioner i Grunden et og samme Væsen, hvis indre Forskjelligheder blive betydningsløse, fordi han overfor det patologiske Element i Religionens Væsen overser de andre vigtige Elementer i dette, som vise ud over Subjektets rent individuelle Drift og godtgjøre, at der ogsaa gennem disse Aandsformer arbejder sig et Høiere frem. Saaledes lader han hverken det rationelle Element ei heller Resignationens Element i Religionen komme til sin Ret. Og det har ikke blot en mislig Indflydelse paa hans Opfattelse af de historiske Religioner, men ogsaa paa hans Opfattelse af selve Menneskets Væsen saaledes som dette gennem dem lægger sig for Dagen.

Feuerbach har selv godtgjort sit individualistiske Princip Sandhed ved at paatrykke sin Anskuelse og sine Skrifter sin egen Individualitets eiendommelige Præg. For at være enig med ham maatte man derfor egentlig ogsaa ligne ham i psykologisk Henseende, og det er ikke forunderligt, om den objektive Kritik maa reise mange Indvendinger overfor ham. Men dog skilles vi fra ham med den Overbevisning, at vi have beskæftiget os med en af de faa virkelig originale Tænkere efter Hegel. —

6. Max Stirner. — Feuerbach havde drevet Oppositionen mod den spekulative Philosophi saavidt, at han tilsidst erklærede den sande Philosophi for ingen Philosophi at være. Og dog er der mere Spekulation i ham end han selv vil være ved. Hvad den spekulative Tanke



til enhver Tid søger, Enheden i Tilværelsens Modsætninger, det er ogsaa Feuerbachs Opgave, skjøndt han undertiden paa paradox Vis afskjærer Muligheden af dens Løsning. Og selv naar han gjør dette, fastholder han udtrykkelig Modsætningens Led, om end i ensidig Form; det er kun Udtrykket for deres Enhed og Sammenhæng, han mistvivler om at finde.

Hvis den formelle Konsekvents kunde være Maalestok ved Bedømmelsen af filosofiske Anskuelse, indeholder Feuerbach Modsigelser nok. Og disse Modsigelser fremtræde des mere grelt, jo mere han af de virkelige og formentlige Modsigelser, han opdager i de tidligere Anskuelse, tager Anledning til lidenskabelige, ofte haanende Angreb, og jo mere han selv mener at have aabnet Indgangen til en hel ny Erkjendelse, „toto genere“ forskjellig fra den tidligere. Forsaavidt er det en retfærdig Nemesis, naar det Vaaben, han selv saa lidenskabelig rettede mod Andre, ogsaa vendes mod ham selv, naar han, der mente at være den mest radikale Revolutionær, nu, ligesom de hverandre afløsende Partier under den franske Revolution, selv overfløies af endnu mere yderliggaaende Anskuelse, af hvilke han ligefrem stilles sammen med den gamle Verdensanskuelse, han mente at have styrtet. Men alligevel standser den egentlige filosofiske Bevægelse ved Feuerbach. Den formelle Konsekvents, der tilsidst endog fremtræder blot i Experimentets Form, kan ikke fortjene Navn af filosofisk Tænkning, uagtet det har sin filosofiske Interesse at se, hvorledes den absolute Idealisme tilsidst ender i den rene Formalisme.

Skriftet „Der Einzige und sein Eigenthum“ (1845) af Pseudonymen Max Stirner (den som socialøkonomisk Forfatter bekendte Dr. Schmidt, der døde i Berlin i Begyndelsen af Aarene 60) var for det 19de Aarhundrede, hvad Helvetius's Bog „de l'esprit“ var for det 18de: den mest hensynsløse og uforbeholdne Forkyndelse

af Egoismen som eneste virkelig og berettiget Bevæggrund til Handlen. Men medens Helvetius støtter sig til Materialismen, er Stirner forsaavidt Idealist, som han gennemfører den Feuerbachske Subjektiveringsmethode ud over det Punkt, hvor Feuerbach selv standsede\*).

Barnet er Realist, Ynglingen Idealist og Manden Egoist. Paa samme Maade gaaer det med Menneskehedens Historie som Helhed. De Gamle saa Sandheden i Verden og lod deres eget Jeg bøje sig for Verdensforholdene, hvilke imidlertid deres Stræben gik ud paa betvinge og opløse. Denne Opløsnings Fuldendelse er Christendommen, hvor Verden er et Intet, Aanden den eneste Sandhed. I den nyere Tid gaaer Bevægelsen ud paa at opløse Aandens Sandhed. Som Verden for de Gamle, saaledes er Aanden for de Moderne „eine Wahrheit, hinter deren Unwahrheit sie zu kommen suchen und endlich wirklich kommen.“ Denne Opløsning har nærmet sig sin Fuldendelse i den nyeste Philosophi, hvor Gud er erkjendt som Menneskets eget Væsen. Men ogsaa kun nærmet sig sin Fuldendelse. Thi selv Feuerbach og Bruno Bauer staa endnu i Grunden paa det theologiske Standpunkt. Hvad nytter det nemlig, at Feuerbach siger, at det Hinsides kun er vort eget Væsen, naar han saa gjør vort egen Væsen til Gud og sætter det i en saadan Modsætning til os, at det bliver til et nyt Hinsides, en ny Himmel indeni os? Vi ere ikke det, som er i os, ligesaa lidt som vi ere det, der er udenfor os. Feuerbach spalter os i et væsentligt og et uvæsentligt Jeg og støder os derved tilbage i Dualismen. Gud vedbliver at være Gud, selv om man forjager ham fra Himlen og indeslutter ham i det menneskelige Bryst.

---

\*) Vel retter Stirner nærmest sin Polemik mod „Wesen des Christenthums“, men hans Indsigelser ramme ogsaa de Skrifter af Feuerbach, der høre til hans tredje Stadium, og som ogsaa tildels allerede forelaa, da Stirners Bog udkom.

Feuerbach repræsenterer derfor egentlig den sidste krampagtige Anstrengelse for at fastholde Christendommen; han er, hvad han selv sagde Schleiermacher at være, Christendommens sidste Theolog.

Det sidste Skridt, Transscendentsens fuldkomne Op-hævelse er endnu ikke gjort, saalænge der endnu anerkjendes et Alment, hvorover Individet ikke raader som sin Eiendom. Alt Helligt er noget Fremmed. Dersom du troer paa Sandheden, er du jo Sandhedens Tjener, tilhører ikke dig selv. De almene Formaal lægge Beslag paa mig for deres egen Skyld, ere altsaa Egoister; men er min Egoisme ikke ligesaa berettiget? Lad os da vende Forholdet om og gjøre det Almene til vor Tjener! Den politiske Liberalisme arbejder for Frihed og Ret, den sociale Liberalisme (Kommunismen) for Samfundet; men Frihed, Ret og Samfund ere kun Chimærer. Jeg gjør Alt for min egen Skyld. Kun jeg selv bestemmer, hvad der skal tilhøre mig. Grib til! Krig af Alle mod Alle er Løsenet. De, der tale om Kjærlighed, ere besatte, have en Skrue løs. Thi Kjærligheden gjør mig afhængig, jeg besiddes ligesaameget som jeg besidder; Kjærlighedens Gjenstand kan ikke absolut være Et med mig.

Naar enhver Myndighed baade i det Indre og det Ydre, i Himlen og paa Jorden er fældet, og „den Eneste“ ved at forvandle Alt til „sin Eiendom“ selv er bleven den eneste Realitet, saa forstaaes det, at han kan udslynge en Sætning som denne: „Ich begehe getrost die Sünde wider den heiligen Geist!“ Bevægelsen er fuldbyrdet; „den Eneste“ har gennemskuet Aandens Usandhed.

Derfor synes en Kritik heller ikke vel mulig her; thi naar Sandheden er hans Eiendom, kan han ikke bindes ved nogen almen Grundsætning. Med Rette har man kaldt Stirners Bog den mest radikale, som nogensinde er skreven. Den er radikal ogsaa i den Forstand,

at den synes at ville oprykke Sandheden med Rode, for at denne ikke skal bruges som Vaaben imod den.

Dog giver Max Stirner humoristisk sig selv en praktisk Dementi ved foran Bogen at sætte følgende Tilsegnelse: „Meinem Liebchen, Marie Dähnhardt.“ Den viser, at selv om det egoistiske Standpunkt formelt kan gennemføres i Theorien, er det dog umuligt i Praxis.

En theoretisk Blottelse giver Stirner sig dernæst ved stedse at fremstille Egoismen som en ny Moral, en ny Sandhed, der skal afløse den gamle. Det tager sig forunderlig ud i samme Øieblik, som al Sandhed skal være udryddet! Men derfor kunde ogsaa selv Stirner endnu opnaa at blive regnet til Høire.

7. „Das Verstandesthum und das Individuum“. (1846). Dette anonyme Skrifs Forfatter var efter Nogle en Geistlig fra Köthen ved Navn Karl Schmidt, der har villet vise, til hvilke Resultater den „kritiske Bevidsthed“ tilsidst maatte komme, efterat den engang har givet sig den formelle Konsekvents's dæmoniske Magt i Vold. Efter ved Uddrag af de forskjellige Kritikers Skrifter at have vist, med hvilken rivende Fart Strauss, Feuerbach, Brødrene Bauer og Max Stirner afløse og gjensidig omstyrte hverandre, optages den kritiske Bevægelse ved den sidstnævnte Forfatter, der selv opstiller et Ideal i det Øieblik, han mener at have omstyrtet alle Idealer. En Verden af Egoister skal nu være den fuldkomne Verden. Men saa er Stirner ikke længer „der Einzige“; han er En af Mange, ikke det absolute Individ. Alt hvad der ender paa — ist er ikke individuelt.

Imod Max Stirners „Einzige“ stilles saa Individet, det absolute Individ, der er frit for enhver Rest af Forstandsvæsen. Men Individet finder sig eksisterende i en dobbelt Verden, en fysisk og en psychisk, en Naturens og en Aandens Verden. Det første Spørgsmaal er da, hvorledes Individet stiller sig til disse Verdener.

I Virkeligheden eksisterer kun det Enkelte. Naturen som Helhed er et Tankefoster, som opstaaer ved, at Naturforskerne se alt Enkelt i Sammenhæng og bringe det ind under almene Love; derved blive de Dogmatikere. „Individet“ derimod tænker ikke de Enkelte, Atomerne; derved vilde det gjøre dem almene; — det anskuer dem, stirrer paa dem og lader ved denne Stirren paa det Enkelte Verden, Helheden og Sammenhængen forgaa.

Aanden er det afblegede, det blegsottige Individ, det matte Graat i Graat istedetfor Virkelighedens brogede Mangfoldighed. I „Aandens Rige“ gjælde kun de almene Magter, ikke Individet. „Individet“ derimod ser alle Menneskeverdenens Indretninger og Former kun som Menneskenes krystalliserede Forestillinger, deres fixe Ideer; derfor have de ingen Gyldighed for det. Dog gaaer det ind paa disse Former, det vil sige, leger med dem, nyder dem, saalænge det behager. Aandens Opløsning vil sige Opløsning af al Livsalvor, alle Liden-skaber, al Begeistring, al Pathos.

Men hvad er da Individet selv? Det kan ikke ud-siges, da Sproget kun kan udtrykke det Almene. Indi-videt kan kun betegnes ved Gestus, ved at pege. Indi-videt er inkommensurabelt, har intet andet Maal end sig selv. Individet er Intet og er Alt; det er en Pro-teus, der stedse skifter Skikkelse. Det bryder stedse med sin Fortid og gjør dog ingen Fremskridt. I saa-danne og utallige andre Vendinger vilde man kunne ka-rakterisere „Individet“, og dog vilde man ikke komme Sagen nærmere. Karakteristiken maa bestandig tilbage-kaldes og korrigeres — og tilsidst afbryder „Individet“ dog spottende den hele Bestræbelse med de Ord: „Ich bin ich selbst allein!“ —

Den tyske Spekulation, der begyndte med Jeget som Monade, af hvilken Tilværelsen uendelige Indhold udviklede sig, ender saaledes i Jeget som det absolute

Atom, der umuliggjør enhver Bestemmelse, ethvert Indhold. Men de sidste Konsekventser ere her rigtignok af den Natur, at de kun kunde naaes ad Tankeexperimentets Vei.

## TREDIE KAPITEL.

Grundene til Materialismens Fremkomst i vor Tid og den store Tilslutning, den har fundet, ere af forskellig, dels negativ dels positiv Beskaffenhed. Den storartede filosofiske Begeistring, som havde ført Bevægelsen ud over dens sande Grændser, maatte nødvendigvis medføre dels en Slappelse dels en Reaktion, der vendte sig skeptisk og polemisk mod ethvert egentlig filosofisk Forsøg. Philosophien deler her kun Skjæbne med de andre aandelige Magter, der i Aarhundredets Midte synes at ligge i Dvale efter det kraftige Liv i dets Begyndelse. Tidsalderen kastede sig med al sin Energi ind i det ydre Livs Strømninger og vendte foreløbig de theoretiske og æsthetiske Idealer Ryggen, af hvilke den foregaaende Slægt havde været begejstret. I sin Hensynsløshed synes den endog ogsaa at vende de ethiske Idealer Ryggen. I ethvert Tilfælde tilfredsstillter den ikke som sin Forgænger den religiøse Trang ad den indre, frie Tænkning og Erfarings Vei; den vil ogsaa her være „praktisk“, og heraf forstaaes det, at den mest udvortes Bogstavtro deler Herredømmet i Mængdens Bevidsthed med Materialismen.

Men ogsaa Philosophien selv var gennem den absolute Idealismes Selvopløsning kommen til et saadant Extrem, at Materialismen kunde synes den eneste Mulighed, der endnu stod aaben. Skridt for Skridt havde det

Almene, Ideen mistet Terrain og var det reale Enkelte traadt i Forgrunden. Tilsidst stod dette som et uopløseligt Atom, medens Tanken var opløst i et Intet. Hvad var der da at gjøre uden at tage sit Udgangspunkt i de reale Atomer og i deres S sammensætning finde en Erstatning for den tabte Ide?

Materialisterne beraabe sig ofte paa Feuerbach. Han havde villet vise, at Mennesket i Religion og Spekulation kun lægger sit eget Væsens Former over i det Objektive, danner dette efter sig. Altsaa, slutte Materialisterne, kan det ikke være Tanken, Fornuften, der raader i Tilværelsen. Tanken opstaaer kun i Mennesket som materielle Aarsagers Produkt. Feuerbach fastholdt den menneskelige Tanke som det eneste mulige Standpunkt, der ikke igjen kunde udledes udenfra; men Materialismen, som derfor af ham betegnes som transcendent og extravagant, bryder denne Tryllekreds og forudsætter Stoffet som faktisk Substrat, af hvilken Tanken udledes. Ogsaa paa Strauss beraabe Materialisterne sig, idet de af hans Pantheisme udskyde den ideelle Faktor, saa der kun bliver den materielle Substants tilbage, som bærer Alt og ligger til Grund for Alt.

Dog ville Materialisterne ikke finde sig i at udledes af den tidligere filosofiske Bevægelse. Deres Lære skal være det nødvendige Resultat af den exakte Erfaringsvidenskabs storartede Opsving og Fremskridt i vort Aarhundrede. I Tillid hertil gjøre de kort Proces med hele den tidligere Philosophi. Saameget maa indrømmes, at Erfaringsvidenskabens og de praktiske Interessers Herredømme maaske er den vigtigste Aarsag til Materialismens Fremkomst, ligesom ogsaa de fleste af dens Ordførere ere Naturforskere, om de end have tilregnet sig en qvasi-philosophisk Dannelses. Men en anden Sag er det, om Materialismen virkelig er den exakte Erfaringsvidenskabs sande Konsekvens eller om ikke Forbindelsen mellem begge kun er tilsyneladende og til-

fældig. Dette maa den følgende Fremstilling afgjøre. I ethvert Tilfælde er det kun den mellemliggende videnskabelige Udviklings store Resultater, ikke eiendommelige og nye Tanker, der bevirke nogen Modsætning mellem det 18de og det 19de Aarhundredes Materialisme. „Hvis Materialismen i vor Tid ikke vandt en eiendommelig Interesse ved den overvættede falske Begeistring for en i Sandhed stor Kreds af videnskabelig Dannelse, hvis Resultat og Analogier den misbruger paa den letfærdigste Maade, saa vilde vi ikke have nødig her at beskæftige os med den“\*).

Alligevel har det sin store theoretiske og praktiske Interesse at orientere sig med Hensyn til den moderne Materialisme. Naar man fra alle Sider forener sig om den Erkjendelse, at Philosophien maa tilegne sig det reale Grundlag, saaledes som den exakte Erfaringsvidenskab paaviser det, at den atter maa stige ned fra Ideens Himmel til den virkelige Verden, saa udtaler den moderne Materialisme kun den ensidige Konsekvents heraf, idet den lader Philosophien gaa op i Fagvidenskabernes formentlige Konsekventser. Materialismen er den ufornuftige, uphilosophiske Restauration af Virkeligheden, repræsenterer yderste Venstre i Bestræbelserne for en Fremtidens Philosophi. — Materialismen har tillige en populær, demokratisk Tendens i Modsætning til den tidligere Videnskabs Aandsaristokrati. Denne Stræben efter det Populære gaaer saa vidt, at Büchner i Fortalen til sit Skrift „Kraft und Stoff“ ligesom erklærer, at philosophiske Udviklinger, der ikke kunne forstaaes af enhver Dannet, ikke ere Bogtrykkersværtens værd; Philosophien skal være „geistiges Gemeingut“\*\*). Carl Vogt

\*) H. Lotze: Medicinische Psychologie. p. 30.

\*\*) Rigtignok kan Büchner ikke selv have opfyldt denne Fordring, da han strax efter bebrejder sine Modstandere, at de af Man-



reiser om som en Materialismens Missionær og holder folkelige Foredrag, idet han endog i Mangel af andet Lokale optræder i Kirkerne. Og denne Materialismens demokratiske Retning staaer i Forbindelse med dens hele praktiske Tendents. Den betragter sig som Indehaver af Løsningen af de sociale og politiske Problemer, idet den vil gribe Sagen fat fra neden og derved udrette, hvad de høieste ethiske og religiøse Ideer ikke have formaaet. Til den filosofiske Interesse slutter sig da her nøie den kulturhistoriske. —

Det er med Hensyn til Materialismen i vort Aarhundrede værdt at lægge Mærke til, at de to vigtigste Sammenstød i den materialistiske Strid fandt Sted mellem Parter, der alle stode paa Fagvidenskabens Grund, men vare uenige om, hvorledes de sidste Konsekventser skulde drages. Dette viser strax, hvorledes det hænger sammen med Materialismens Paastand om at være Fagvidenskabens sande Konsekvents. — Den berømte Chemiker, Justus Liebig, havde i sine „Chemiske Breve“ erklæret, at Naturvidenskaben langt fra at afskjære Veien til Erkjendelsen af de høieste Ideer, tvertimod selv var et Led i den Kjæde, som fører til dem. Jakob Moleschott, hvis bekjendte Sætning „Ohne Phosphor kein Gedanke!“ Liebig særlig havde angrebet, svarede ham i sin Bog: „Der Kreislauf des Lebens“ (1852), hvor han hensynsløst fastholdt de materialistiske Lærdomme. Samme Aar som denne Bog udkom, udbrød allerede en anden Strid, mellem Rudolph Wagner i Göttingen og Carl Vogt i Genf. Dog naaede denne først nogle Aar efter sit Høidepunkt, da Wagner paa et Naturforsker-møde i Göttingen fremstillede som sin Troesbekjendelses Indhold en ætherisk Sjælesubstants, der ikke døde med

---

gel paa videnskabelig Indsigt ikke havde forstaaet hans Anskuelses indre Kjerne. Konsekvent maatte han have beskyldt dem for Mangel paa Dannelse.

Legemet, en Tro, i hvilken han saa den bibelske Sjælelære udtrykt, men som han kun mente at kunne fastholde ved absolut at sondre sin Tro fra sin Viden. Han erklærer sig derfor for Tilhænger af en Kulsviertro, saasnart man gaaer ud over den exakte Videnskabs Omraade: „In Sachen des Glaubens liebe ich den schlichten, einfachen Köhlerglauben am meisten.“ Herimod optraadte Vogt med sit knusende Stridsskrift: „Köhlerglaube und Wissenschaft“ (1855). Vogt er en Aand, som paa sit Omraade har ikke lidet tilfælles med Feuerbach. Her er samme impetus, samme hensynsløse Cynisme i Tanke og Udtryk. Men hvad den egentlige Tænkning angaaer, er Forskjellen rigtignok betydelig; ved Siden af Feuerbachs fine, gennemtrængende Analyser tage Vogts Udviklinger sig temmelig bjørneagtige ud. Hvad der mest tiltaler hos ham, er hans djærve Humor, som ikke har forladt ham, selv efterat han som „Reichsregent“ 1848 led Skibbrud paa sine ideale Drømme. Før den Tid, sagde han senere, havde han nok tvivlet om Menneskets Fuldkommenhed, men dog anset det for det mest fuldkomne Dyr; men i Frankfurt havde han ogsaa mistet denne Tro.

Hvad der gjorde Moleschotts og Vogts Stilling forholdsvis let, var, at deres Modstandere ikke vare klare med Hensyn til den Form, i hvilken Idealitetens Sag skal forsvares. Liebig taler paa en vag og forvirret Maade om Erkjendelse og Aabenbaring, saa man ikke ser, om det er den frie Erkjendelse af det Ideelle eller den positive Kirkelære, han vil hævde. Naturligvis benytter Moleschott sig strax heraf til at fremstille ham som Apologet for en middelalderlig Dogmatik. Endnu mere uklar er Rudolph Wagner. Hans „Kulsviertro“ viser sig ved nærmere Eftersyn at være et helt scholastisk System, sammensat af Bibellæren, af hvilken han navnlig hævder Læren om alle Menneskers Nedstammen fra Adam og Eva som nødvendig til Salighed, og af

den phantastiske Antagelse af en udødelig Sjælesubstans, der bevæger Hjernens Fibre som Musikeren Pianofortets, og ved Deling forplanter sig fra Forældre til Børn. Det er intet Under, at ikke blot en Materialist som Carl Vogt, men ogsaa Naturforskere som Virchow og Philosopher som Lotze, Zeller og Weisse maatte protestere mod en saadan Lære. Men denne Uklarhed har været til Skade for Stridens Udbytte.

Foruden Moleschott og Vogt maa vi endnu fremhæve to materialistiske Hovedforfattere, Louis Büchner og Heinrich Czolbe. Hvad der især giver dem Interesse, er, at de i Materialismen — saa underlig det lyder — virkelig søge en Tilfredsstillelse af en aandelig Trang. De ledes af en filosofisk og ethisk Interesse. Navnlig træder Czolbe i en Modsætning til de andre Materialister derved, at han kommer til Materialismen ad Deduktionens Vei, en Modsætning, der er vel skikket til at orientere os med Hensyn til den moderne Materialismes sande Eiendommelighed, hvorfor vi ville lade vor Fremstilling falde i to Afdelinger, den empiriske og den spekulative Materialisme.

I. Den empiriske Materialisme. — Ingen af Materialisterne stiller sig saa resolut paa den blotte Fagvidenskabs Standpunkt og fælder ud fra dette absolute Domme angaaende de store Tilværelsesproblemer, som Carl Vogt. Han angiver selv sit Standpunkt som et physiologisk-naturhistorisk. Physiologien har løst sin Opgave, naar den efterviser, hvilket Tankens Organ er, hvorledes det træder i Funktion, og paa hvilke Betingelser denne Funktion beroer. Menneskeslægtens Naturhistorie har ikke at gøre med Menneskets Væsen, saaledes som dette begrebmæssig kan bestemmes, men undersøger de Millioner af Mennesker, der ere spredte over Jorden, og udforsker deres Eiendommeligheder, og det tilbage til en Tid, „hvor Mennesket knap har efterladt os flere Spor af sin Existens end ethvert andet vildt Dyr, som be-

boede samme Egn“. Spørges der da om Bestemmelsen af Menneskets Forhold til Dyrene, da komme ene de anatomiske og physiologiske Karaktermærker i Betragtning; alle andre Hensyn ere ligegyldige\*).

Paa et saadant Standpunkt maa Fagvidenskaben nødvendigvis stille sig, naar den skal kunne gennemføre sin exakte Methode. Denne forudsætter altid en vis Abstraktion; Phænomenet maa isoleres, drages ud af sin levende, mangesidige Virkelighed for at kunne kontrolleres fra en enkelt bestemt Side. Her ved Fagvidenskabens Begyndelse støde vi derfor ogsaa strax paa dens Grændse. Er det ene de anatomiske Karaktermærker, der komme i Betragtning, saa er det ogsaa netop kun som anatomisk Væsen, Mennesket er blevet betragtet, og man kan ikke uden Videre gjøre denne Betragtning til den absolute. Men en saadan Begrænsning protesterer nu Carl Vogt paa det Bestemtteste imod; han vil umiddelbart gjøre Physiologien til den absolute Videnskab.

Geoffroy St. Hilaire og Quatrefages mente, at man i den naturhistoriske Betragtning af Mennesket ogsaa maatte tage Hensyn til det Intellektuelle, Moralske og Religiøse, som netop udgjør det eiendommelig Menneskelige, og støttende sig hertil opstillede de et særeget Menneskerige i Modsætning til Dyre- og Planteriget. Vogt lader sig ikke nøie med at afvise dette fra et rent naturhistorisk Synspunkt. Han paatager sig at vise, at der i de aandelige Elementer, som de franske Forskere fremhæve, ikke ligger noget for Mennesket Eiendommeligt. Naar man tilskriver Mennesket Religiøsitet, da skal det kun sige, at Mennesket danner sig visse Forestillinger om de Phænomener, hvis Grund det ikke kan fatte, medens Dyret paa Grund af sin ringere aandelige Be-

---

\*) Se foruden „Köhlerglaube und Wissenschaft“ (1855) Forelæsningerne „über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde“ (1863).

gavelse slet ikke føler sig foranlediget til at tænke over Grunden til saadanne Phænomener. Dog vilde Vogt herved let komme til at sætte en større Modsætning mellem Menneske og Dyr, end der stemmer med hans Mening; han forklarer derfor det Religiøses egentlige Oprindelse af Frygten for det Ubekjendte, hvilket betragtes som et Overnaturligt, — og denne Frygt, der hos Mennesket bliver til Gudsfrygt og frembringer Religionen, skal ogsaa Dyret være i Besiddelse af. Saaledes føle Hunden og andre af vore „intelligente Husdyr“ Spøgelsefrygt ligesaavel som Bretagneren eller Baskeren. Heller ikke det Moralske skal være noget for Mennesket Eiendommeligt, da Anlæg dertil allerede vise sig hos Dyrene, navnlig dem, der leve i Samfund; tilmed ere Begreberne om Godt og Ondt relative, afhænge af den forskjellige Kultur, af Samfundets Fornødenheder og de Enkeltes indbyrdes Forhold. Materialismens Psychologi reducerer sig altsaa til det, som Mennesket har fælles med Dyret.

I Vogts\* physiologiske og anatomiske Undersøgelser kunne vi her ikke fordybe os. Det er tilstrækkeligt at fremdrage den Maade, hvorpaa han søger at præcisere sine Resultater. Hjernen, hedder det, er alle forskellige saakaldte Sjælefunktioners Organ; disse Funktioner ere bundne til visse Dele og Steder i Hjernen og kunne kun udøves af dette Organ. Om han end, skjøndt nødig, maa give Virchow Ret i, at det er umuligt naturvidenskabelig at forklare Bevidsthedens Kjendsgjerning, mener han dog, at man vil kunne opnaa med Bestemthed at eftervise de Ganglieceller, ved hvis Incitering denne eller hin specielle Fornemmelse vækkes. At Bevidstheden ikke kan fremkomme uden Ganglieceller, kan bevises; hvorledes den opstaaer i dem, kan ikke siges; men det staaer fast, at Funktion og Organ afhænge af hinanden og ere uopløselig forbundne med hinanden. Funktionen maa altsaa ogsaa være afhængig af Organets materielle Tilstand og lide under dets Forandringer.

Det er klart, at her kun er paavist et Afhængigheds-, et Betingelsesforhold. Fordi to Momenter betinge hinanden, behøver det ene ikke at være frembragt af det andet. Der kan godt være en kvalitativ Forskjellighed tilstede (hvilken naturligvis ikke maa forvexles med absolut Uensartethed). Forholdet mellem det Ensartede og det Uensartede i de to Momenter vil man finde ved at fremdrage ikke blot de Punkter, hvor Betingetheden er absolut, men ogsaa de, hvor den viser sig at være relativ, idet hvert Moment virker paa sin eieendommelige Maade. Den kvalitative Forskjel, som bliver tilbage, viser saa hen til et tredie, mere omfattende Element, af hvilket begge hine Momenter udspringe. Her godtgjør da, naar vi anvende dette paa det foreliggende Exempel, den psykologiske Betragtningens Utilstrækkelighed sig ligesaavel som den physiologiskes. Kun en metaphysisk Undersøgelse kan fastsætte Forholdet mellem Aand og Materie. Materialisterne kunne kun udlægge Physiologiens Resultater i deres Faveur ved at forudsætte det som givet, at Aanden kun er Materiens Produkt. Det er deres tragiske Skjæbne, at de, der sky Metaphysik som Pesten, kun opnaa at gaa ud fra den rent krasse og raa Metaphysik. Det Metaphysiske lader sig nu engang ikke udelukke.

Vogt og hans Meningsfællers Polemik er i høieste Grad paavirket af selve de Modstandere, de bekæmpe. Deres Arvefjende er Dualismen, der sætter en ydre Adskillelse, et fremmed Forhold mellem Sjæl og Legeme, og denne Fjende opdage de i enhver Opfattelse, der ikke med dem vil udlede Aanden af Materien. Derfor har Rudolph Wagner frembragt megen Konfusion ved sin Lære om Sjælesubstanten og om det specielle Troesorgan. Han er en Modstander efter Materialisternes Hoved, idet han tager ligesaa udvortes og umiddelbart paa Tingene som de selv. Overfor saadanne Anskuelser ere de i deres Ret; men de lade sig i Seirens Bus føre

videre og mene ved **Beviset for Aandens Betingethed** ved det **Materielle** at have godtgjort dette som den fuldstændige Aarsag til hin. —

Medens Vogt gaaer ligefra Zoologien til Afgjørelsen af Hovedproblemerne, træffe vi hos Moleschott Forsøg paa at give en dybere Begrundelse gennem en Art Erkjendelse og Metaphysik. Hos ham mærker man Paa-virkningen af Spinoza, Hegel og Feuerbach fra hans tidligere Studier. Philosophien er ifølge hans Opfattelse det aandige Udtryk for den Sum af Iagttagelser, som den sandselige Opfattelse til en vis Tid har vundet. At philosophere er at tænke. Tænkning bestaaer i Bearbejdelsen af den sandselige Iagttagelse. Philosophi og Erfaring skulle gjensidig gaa op i hinanden, saa at Anskuelsen er Tanke og Forstanden anskuer med Bevidsthed. Man troer her at høre en Schellingianer. Men snart viser det sig, at Enheden af det ideelle og det reelle Element i Erkjendelsen er ensidig: Tankens Ret stammer, som Moleschott udtrykker sig, kun fra Sandsernes Naade. Tænkningen opstaaer af Iagttagelsen, og Iagttagelsen er Opfattelse af det bevægede Stofs Indtryk paa vore Nerver og gennem dem paa Hjernen. Det tænkende Menneske er derfor Summen af sine Sandser, Bevidstheden en Egenskab ved Stoffet. Hvad der erkjendes, er kun Tingenes Egenskaber, men Summen af disse for Sandserne aabenbarede Egenskaber udgjør Tingenes Væsen, ligesom Sandsernes Sum udgjorde Tanken. Træet i og for sig er ikke forskjelligt fra Træet saaledes som det opfattes; thi Træet er kun, forsaavidt det opfattes. Uden et Forhold til Øiet, i hvilket det sender Lysstraaler, er Træet ikke til. Al Væren er en Væren ved Egenskaber, og enhver Egenskab bestaaer i et Forhold.

I disse Sætninger indeholdes adskillige Problemer, som Moleschott dog umiddelbart gaaer hen over. Navnlig mærker han ikke, hvorledes han selv har trykket en Skepticismens Braad ind, som maa gjøre al Materialisme

umulig. Naar det Ydre kun er ved at speile sig i det Indre, hvilken Forvisning kan man da have om den ydre Virkeligheds Realitet, end sige, at man skulde kunne sætte det Ydres Bevægelser som Aarsag til det Indre? Moleschott svarer, at i Konsekvents af Feuerbachs Lære maa Kraftens Begreb og dermed ethvert Begreb om Aktivitet kun opfattes som en Anthropomorphisme uden objektiv Betydning. Men saa maa det Samme gjælde om Stoffets Begreb, det Begreb, hvorpaa Moleschott bygger sin hele Lære.

Læren om Stoffets Kredsløb er nemlig ifølge Moleschott den nye Verdensanskuelse, for hvilken Encyklopædisterne i det 18de Aarhundrede kun vare de begejstrede Forløbere; den er det Hængsel, hvorum Nutidens Philosophi dreier sig. Den nyere Chemi har veiet Tidens Tand. Den har opdaget, at Stoffet er udødeligt, aldrig gaaer tilgrunde, men kun omsættes i andre og atter andre Former. Mellem den organiske og uorganiske Verden, mellem Planter og Dyr kredser Stoffet i uendelig Bevægelse. F. Ex.: „Bjergmanden, som i Wetterau eller Estramadura graver efter phosphorsur Kalk, søger Mere end Guld; han graver efter Hvede, efter Mennesker. Bjergmanden hæver den Aandens Skat, som Bonden sætter i Omløb, idet han giver Tidens Hjul det første Stød. Bjergmanden, der i sit Ansigts Sved og med Livsfare tilkæmper sig sit Livs Ophold, véd ikke, om ikke maaske Stoffet til det bedste Hoved glider gennem hans der. Han sætter maaske Aarhunderer i Bevægelse ved sit skjulte Arbeide.“ Derfor, siger Moleschott, nævner man ikke Stoffets Kredsløb uden en vis Ærefrygt. Thi ligesom Handelen er Samfærdselens Sjæl, saaledes er Stoffets øvige Kredsen Verdens Sjæl. Paa Forholdet til dette Kredsløb bero de forskjellige Væseners Eendommelighed. Stoffet ligger til Grund for Alt, gaaer igjennem Alt. Hvilket er da Stoffets almindelige Begreb? Det findes ved at abstrahere fra alle Egenskaber,



ved hvilke det ene Stof adskiller sig fra det andet. Der bliver da tre fælles og afgjørende Egenskaber tilbage: Tyngden, Rumopfyldelsen og Kraften eller Evnen til Bevægelse. Kraften er altsaa kun en Egenskab ved Stoffet. Dette gjælder, som vi allerede have set, ogsaa om den høieste Kraft, Bevidstheden. Stoffet rogoror Alt, ogsaa Mennesket: befordre Kryderi ikke Fordøjelsen, vække Løg og Vanille ikke sandselige Drifter, behørsko Vin, Kaffe og The ikke „Hjernens Stemning“?

Moleschott har ved denne Begrebsbestemmelse ikke gennemført Abstraktionen. Det er nemlig klart, at af de tre Egenskaber, i hvilke efter hans Lære Materiens Væsen skal udtrykke sig, gaa de to, Tyngden og Rumopfyldelsen, ind under den tredie, den almindelige Bestemmelse af Kraft. Den nyere Physik fører ogsaa til at opfatte Materien som den concentrerede Kraft. Men dette viser os hen i en ganske anden Retning end Materialismen.

Af sin Lære om Stoffets evige Kredsløb udlæder Moleschott nu eiendommelige praktiske Konsekvenser. Ligesom Mennesket i det Hele fra født til død er bestemt ved Stoffets Indflydelse, saaledes er ogsaa Villen kun det nødvendige Udtryk for en ved ydre Indvirkninger fremkaldt Tilstand i Hjernens. Begreberne Gode og Ondt og Retssbegreber fremgaa af den naturlige Køn nødenheder. Retten til Straf grundet sig paa Tyngden til Selvopholdelse. Af disse naturlige Bestemmelser udlæder Moleschott en Misfærdens og Vredensbegreber Bestemmelse overfor Forbrytelsen. Ligesom Moleschott ikke tout comprendre. og andre sine ydmynde og sine, der ifølge hans Mening ikke er, tydelig og kan se sig Tids Evangeliem. Ligesom findes en Køn og god om Næsten er Kernen i Christendommen. Moleschott glemmer Misfærdens og Vredensbegreber og de hessiske Depressionsbegreber som et naturligt Indvirkningssystem, som kastede et Færdig og Indvirkningens Indvirkning.

anden materialistik Forfatter, H. Czolbe, har indset denne Inkonsekvents og erklærer, at Moleschotts „bløde Gemyt“ her er løbet af med ham. Dog bringer dette ikke Moleschott ud af den optimistiske Glæde over Tilværelsen, som han udleder af sin materialistiske Determinisme: „Med Stoffet kredser Livet gennem alle Verdens Dele, med Livet Tanken, med Tanken den af Naturnødvendighed gode Villie. Trods alle sine Onder er og bliver Jorden dog et Paradis.“

Uagtet Enkeltvæsenerne kun dukke op i Stoffets uendelige Kredsløb for atter at synke tilbage i dette, faaer Menneskets Virken dog en særegen Betydning derved, at den, ledet af den chemiske, physiske og physiologiske Viden kan spare paa Stoffet ved at føre det ad Baner og gennem Forbindelser, hvor det ad den korteste Vei kan øve den høieste Virkning. Ved den rigtige Blanding af Kulsyre, Ammoniak o. s. v. arbeide vi paa Menneskehedsens høieste Udvikling. Naturforskeren er vor Tids Prometheus, Chemien den centrale Videnskab. Løsningen af vor Tids store sociale Spørgsmaal ligger i Naturforskerens Haand; thi Fattigdom er umiddelbart kun Mangel paa Stof, og da Læren om Stoffets Kredsløb forvisser os om, at der i Naturen er Stof nok, maa Videnskaben engang komme saavidt, at den lærer en Fordeling af Stoffet, hvorved Fattigdom bliver umulig.

Hvad der interesserer os ved denne paa „ein stoffliches Glaubensbekenntniss“ byggede Ethik, er at se, hvorledes Materialismen her som paa saa mange andre Punkter gaaer ud over sig selv, idet den vil drage sine sidste Konsekventser. Moleschott kommer uvilkaarlig til at stille „en hellig Opgave“, et Formaal, der skal virkeliggøres ved Hjælp af de Love, efter hvilke Stoffets Bevægelser retter sig. Men her bliver det da Tanken og Loven, som ere det Styrende, og det absolute Afhængighedsforhold til Materien brydes. Vel vil Moleschott hertil svare, at Tankens Virken kun er en Sidebane,

paa hvilken Stofbevægelsen ligesom slaaer ind, for med større Intensitet at vende tilbage igjen. Men allerede heri ligger en Selvopgivelse af Materialismen. Stoffets Begreb umuliggjør nemlig under materialistiske Forudsætninger et Kredsløb i anden Forstand end den blotte udvortes Succession af forskellige indbyrdes afvekslende Former. Saasnt der skal udvikles et Formaal gennem dette Kredsløb, er der sat en koncentreret Enhed, som er forskjellig fra Stoffet som saadant, og til hvilken dette forholder sig tjenende. —

Den mest populære af de materialistiske Forfattere er Louis Büchner, hvis Skrift: „Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien“ er blevet oversat paa Engelsk, Fransk og Spansk og har oplevet en halv Snes tyske og franske Oplag. Desuagtet er dette Skrift meget overfladisk, men interesserer ved Büchners levende, skjøndt ofte vel naive Begeistring for Sagen.

Vi finde her først en Stræben efter en skarp Opfattelse af Erfaringens Væsen. Büchner lærer, at den videnskabelige Forsken tilsidt støder paa en naturlig Grændse, der ligger i selve Menneskets Erkjendelses-evne. Vi kunne ikke gjøre os nogen Forestilling eller have nogen Viden om det Absolute  $\phi$ : om det, der gaer ud over den sandselige Verden. Al vor Viden og Forestillen er kun relativ og beroer paa en gjensidig Sammenligning af Tingene. Derfor naaer den heller ikke en Forklaring af det indre Forhold mellem Aand og Materie. Büchner erklærer gjentagne Gange, at hvad han vil paa-vise, er kun det nødvendige og uopløselige Forhold mellem Aand og Materie, Kraft og Stof, ikke dette Forholds Hvorledes. Men skjøndt Forholdet mellem Aand og Materie efter hans Mening fra Naturvidenskabens Standpunkt ikke kan udvikles positivt, saa kan det dog bestemmes negativt, det vil sige, Empirien afskjærer Muligheden af et transscendent, dualistisk Forhold, idet den paa-viser Materien som Aandens nødvendige Betingelse.

Disse Sætninger karakterisere korrekt Erfaringsvidenskabens Standpunkt. Ved at fastholde dem vilde Büchner heller ikke være bleven Materialist. Men uheldigvis mod-siger han dem i samme Aandedræt, som han fremfører dem. Allerede i Fortalen finder han i den spekulative Naturphilosophis Skibbrud det tydeligste Bevis paa, at Verden ikke er Virkeliggjørelsen af en Tanke, men et Komplex af Ting og Kjendsgjæringer. Paa lignende dogmatisk Vis kalder han Forholdet mellem Aand og Natur (som han selv har erklæret for uforklarligt) et kausalt Forhold og underforstaaer herved, at det er Ma-terien, der er Aarsagen, Aanden, der er Virkningen. Men stærkest træder Uklarheden frem i Forholdet mellem Kraft og Stof i Almindelighed. Han gaaer ud fra den Moleschott-ske Sætning: Uden Stof ingen Kraft, uden Kraft intet Stof, og ligesom Moleschott opfatter han nærmere denne Sætning saaledes, at Kraften er en Egenskab ved Stof-fet. Denne Paastands Uholdbarhed have vi ovenfor set. Da Büchner blev opmærksom paa Physikernes, navn-lig Helmholtz's Undersøgelser om Kraftens Opholdelse, indskød han i 5te Oplag af sit Skrift et Kapitel om „Kraftens Udødelighed“, hvori Kraftens Kredsløb stilles som nødvendigt Korrelat ved Siden af Stoffets Kredsløb, saaledes at „begge tilsammen fra Evighed og i Evighed danne den Sum af Phænomenener, som vi kalde Verden.“ Han tænker ikke paa, at han herved er kommen over i en fuldstændig Dualisme mellem to parallelle Kredsløb, men vender rolig tilbage til sin Forudsætning: „I Ma-terien bo alle Natur- og Aandskræfter; Materien er al Værens Urgrund“. Og dog fastholder han, at al Kraft er immateriel: „Vi have defineret Kraften som en Egen-skab ved Stoffet og set, at begge ere uadskillelige; dog ligge begge efter Begrebet langt borte fra hinanden, ja negere i en vis Forstand hinanden. I detmindste vide vi ikke, hvorledes man vil definere Aand og Kraft ander-ledes end som noget Immaterielt, der i sig selv ude-lukker Materien og er den modsat.“ — Men hvorledes kan

Noget, som i sig selv udelukker Materien, være en Egenskab ved den?

Ligesom den immaterielle Kraft dog skal være en Egenskab ved Materien, saaledes skal den immaterielle Sjæl være et Produkt af Materien. Büchner henviser her navnlig til den successive Udvikling. Ideerne opstaa ved, at Mennesket opfatter det Fælles ved Tingene i den ydre Verden, deraf danner sig en ideal Skikkelse og endelig tillægger denne Prædikat af det Sande, Skjønne eller Gode. Men herved forudsættes bestandig Hovedsagen: selve den uendeliggjørende, idealiserende Evne til at danne en saadan Skikkelse. Ved at forudsætte den forudsætter man netop det, der skulde forklares. Fordi Kunsten laaner sine enkelte Træk fra Naturen, beroer Idealet ikke blot paa en Sammensætning af disse enkelte Træk. Fordi f. Ex. Japaneserne anse sorte Tænder for en Skjønhed, medens det forekommer dem afskyeligt at have hvide Tænder „ligesom en Hund“, derfor er det æsthetiske Ideal ikke noget rent Tilfældigt og Udvortes.

Hos Büchner brydes saaledes de forskjellige Retninger. Han tilhører Materialismen af Princip. men uvilkaarlig rører den sande Opfattelse sig hos ham. og han kommer saaledes i Modsigelse med sig selv. Tænken denne Brydning og Selvmodsigelse nu gennemført, medens Materialismen alligevel fastholdes, da kommer man til et Punkt, hvor man ikke længer gaar ud fra Erfaringen, men fra den ildre Overbevisning om Materialismens Sandhed. efter hvilken Overbevisning saa Erfaringens Udsagn maa rette sig.

2. Den ethisk-spekulative Materialisme. — Dette Navn synes at indeholde en Selvmodsigelse. Materialismen synes at være saa lidt knyttet til Empirien, at denne ikke kan overkræftes uden at ogsaa Materialismen opgives. Dog maa allerede selve Afsløret om den empiriske Materialisme have lært os at indse Urigtigheden af denne almindelig udbredte Mening.

sig, at Materialisterne kun med Urette kunde paaberaabe sig Erfaringsvidenskabens Autoritet. Dels indlader Erfaringsvidenskabens sig ikke paa dogmatiske Anskuelse, og dels synes, naar Alt kommer til Alt, den exakte Erfaringsvidenskab snarere at føre i idealistisk end i materialistisk Retning. Dette vil især fremgaa af dens Behandling af Materiens Begreb og af dens Lære om Sandseopfattelsen, og vil i 5te Kapitel af dette Skrift vise sig fra forskjellige Sider. Derfor er det et Vidnesbyrd om en sjelden Uheldethed, naar den sidste af Materialismens Forkæmpere, vi her ville fremdrage, Heinrich Czolbe (Læge, ligesom Büchner) erklærer det for et Bevis paa Uvidenhed at paastaa, at den moderne Naturvidenskab fører til Materialisme. Det er hans Overbevisning, at naar man som Vogt og Moleschott antager den nyere Physiologis Lære om Sandsningen, da har man ingen anden Udvei end at kaste sig i Armene paa et eller andet spekulativt System. Naar Materialismen hidtil har bekæmpet Theologien og den spekulative Philosophi, da staaer derfor nu den vigtigste Opgave tilbage, nemlig at bekæmpe den moderne Naturvidenskab\*).

Den nyere Physik og Physiologi lærer, at Sandseorganerne paavirkes udenfra paa rent mekanisk Vis, men at disse physiske Paavirkninger i Organismen selv paa en efter de enkelte Sandseorganers Eiendommelighed forskjellig Maade omsættes til subjektiv Fornemmelse. Saalænge man hylder denne Lære, har man ifølge Czolbe ikke faaet Bugt med det Oversandselige. Overgangen fra de physiske Virkninger af Stød og Tryk til Lys- og og Lydphænomener staaer som noget Uforklarligt og fører til Antagelsen af et eiendommeligt subjektivt Princip i

\*) „Die Entstehung des Selbstbewusstseins“. Berlin 1856. — „Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus“ i 26de Bind af „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.“

det fornemmende Væren. Sandseenervernes specifikke Energi er et fuldstændigt mystisk Væsen. Der kan i Kraft af Materialismens Princip ikke være en saadan Kløft mellem det fysiske Agens og den psychiske Fornemmelse. Sandseenerverne kunne kun være passive Substrater, og Sandseorganerne have kun den Betydning at forstærke Bevægelsen, førend den naaer Nerverne; og det maa være væsentlig den samme Bevægelse, der udenfra forplanter sig helt igjennem uden nogen kvalitativ Forandring. Men hvorpaa beroer da Forskjellen mellem de forskellige Sandser? Dette Spørgsmaal, som man efter Czolbes Mening pleier at overhugge istedetfor at besvare, besvarer han ved at opstille Begrebet om intensiv Kvantitet  $\alpha$ : en Kvantitet, der ikke maales efter Tal og Volumen (extensivt) men efter Hurtighed og Styrke. Forskjellen mellem de forskellige Sandser beroer nu derpaa, at ikke blot de forskellige Bevægelser (Lyd, Lys o. s. v.) forplante sig med forskjellig Hurtighed, men ogsaa de forskellige Sanders Nerver (Høre- og Synsnerver o. s. v.) have forskjellig Elasticitet, saa at Bevægelserne udenfra forplantes paa forskjellig Maade. Ligesom intensiv Kvantitet træder istedetfor specifik Kvalitet, saaledes specifik Elasticitet istedetfor specifik Energi. Og ligesom Bevægelsens forskjellige Hurtighed skal forklare de forskellige Sandser, saaledes fremkalder dens forskjellige Styrke de forskellige Følelser og Drifter: for stor Styrke fremkalder Smerte, for liden Trang og Drift, en Middelstyrke Følelsen af Lyst.

Alle indre Erfaringer (Fornemmelser, Følelser o. s. v.), som paa denne Maade forklares rent mekanisk, omfattes af en fælles Egenskab, Bevidstheden. Denne bestaaer i alle indre Erfaringers i sig selv tilbageløbende Retning, hvorved de danne en uopløselig Enhed. Bevidstheden forudsætter da et Organ, som kan give de Bevægelser, der forplante sig til det, en saadan i sig selv tilbageløbende Retning. Et saadant Organ er Hjer-

nen, og Bevidsthedens Subjekt (det, som er bevidst) er altsaa de Bevægelser, der ved Sandserne meddeles Hjernen. Selvbevidsthedens Enhed udtrykkes ved, at disse Bevægelser kredse ved Siden af hverandre; det er ikke nødvendigt at antage en centripetal Retning af Bevægelserne i Hjernen.

Man behøver ikke at være meget bekendt med Physiologi og Psychologi for at se, hvor dristig Czolbe træder op mod alle hidtil gjældende Anskuelser. Czolbe er i denne Henseende meget aabenhjertig. Han udtaler ligefrem, at hans Lære strider mod den almindelige Physiologi og er reaktionær, da den forsvarer en Anskuelse, der af Naturforskerne betragtes som forældet. Men han erklærer tillige, at naar man fra Materialismens Standpunkt, som udelukker alt Oversandseligt, skal give en Forklaring af Sandsefølelsen og Bevidstheden, maa man komme til Resultater som de nu fremstillede. Det dybeste Differentpunkt mellem den materialistiske og den spiritualistiske Philosophi ligger efter hans Mening i den forskjellige Afgjørelse af det Spørgsmaal, om de ydre Agentia mekanisk forplante sig gjennem Nerverne til Hjernen eller om de kun berøre Sandseorganet og i dette undergaa en Omdannelse. Hvis han tillagde Erfaringsvidenskaben afgjørende Betydning, maatte han sætte hele Problemet om Materialisme og Spiritualisme i Bero for foreløbig at komme til Overbevisning om, i hvilken Retning den exakt opfattede Erfaring viser. Men han gaar ud fra Materialismens Princip og deducerer deraf, hvorledes den faktiske Sammenhæng maa være. Derfor er hans Naturphilosophi spekulativ trods Schellings og Hegels. Principet gennemføres ved en Række Hypoteser, af hvilke den ene fører den anden med sig. Og det Forunderligste er, at Czolbe netop ved paa denne Maade at gennemføre sit Princip føres ud over det. Sandsningen forklares ved intensiv Kvantitet, Bevidstheden som roterende Bevægelser; men saa



maa man ogsaa slutte omvendt: hvor der er intensiv Kvantitet og roterende Bevægelse, der er ogsaa Sand- ning og Bevidsthed. Hele Naturen bliver altsaa besjæ- let. Dette er, siger Czolbe, kun en real Opfattelse af Pantheismen. Naar man opfatter Aanden som Natur, maa man ogsaa opfatte Naturen som Aand. Skjøndt han saaledes i Materialismens Omslag til Idealisme ser en indre Nødvendighed, overraskes han dog selv ved Konsekventserne af sit Princip: „Scheint es mir doch selbst, dass ich durch die Konsekvenzen, zu denen das Princip mich zwang, in eine märchenhafte Gedanken- welt gerathen bin“. Sagen er, at den Illusion, hvorpaa Materialismen grunder sig, her lægger sig for Dagen. Czolbe forklarer ligesaa lidt Fornemmelse og Bevidsthed som den Physiologi, han forkaster. Det Afgjørende ved Fornemmelse og Bevidsthed er den indre Opfattelse og Fremstilling af det ydre Virkelige. Men i Czolbes Lære se vi bestandig det ene ydre Virkelige virke paa det andet; selv Bevidstheden skal kun være en vis Bevægelse af ydre Dele i et ydre Rum. Her gjøres altsaa ingen Overgang fra det Ydre til det Indre. Czolbe har selv spærret sig denne ved at sætte et absolut Ydre. Der gives intet absolut Ydre uden i Materialistens Tanke — og netop fordi det er i hans Tanke, er det alligevel ikke absolut udvortes; han tænker uden at vide det Tanken med, idet han tænker det Ydre. Saaledes er hos Czolbe Cirkelbevægelsen i Grunden ikke Andet end Symbol paa Aandens indre Enhed. Det er hans Trang til anskue- lige Begreber, der bringer ham til at lade dette Symbol krystallisere til en fast endelig Form, hvilken han saa betragter som Sagen selv.

Thi Materialismens Princip, hvilket han negativt be- stemmer som Udelukkelse af alt Oversandseligt i Tæn- ningen, bestemmer han positivt som udspringende af „das geistige Bedürfniss nach Anschaulichkeit des Den- kens.“ Allerede heraf ses, at hans Udgangspunkt er

et subjektivt. Men en anskuelig Forklaring er for Czolbe Et med en mekanisk Forklaring; han bruger ligefrem „physikalisch“ og „anschaulich“ som Synonymer. Dog viser det sig ved selve Materiens Begreb, at Physikens Forklaringer ikke altid opfylde Anskuelighedens Fordringer, idetmindste i Czolbes Forstand. Han fordrer derfor udstrakte, begrændsede, uigjennemtrængelige Atomer og afviser Physikens Kraftcentra som „et oversandseligt, Materialismens Princip modsigende Begreb.“ Han vil fremdeles forklare Legemernes gjensidige Tiltrækning ved Hjælp af „anskuelige Grundbetingelser“ uden at anvende Mystik — paa følgende Maade: Legemerne ere sondrede, men omsluttet dog alle af Rummet, og Tiltrækningen er den nødvendige anskuelige Mellembestemmelse mellem Sammenhæng og Adskillelse. Denne Forklaring, hvis Fortjeneste Czolbe især sætter i, at den udelukker Kraften, dette oversandselige Begreb („die moderne Phrase: „kein Stoff ohne Kraft“, ist eine Unmöglichkeit, ein Absurdum“), er et Modstykke til den spekulative Naturphilosophis Konstruktion af Materien. Spekulationen konstruerer Materien ud af Kraften, Czolbe Kraften (Tiltrækningen) ud af Materien. Her fremtræder klart hans Materialismes spekulative Karakter.

Anskuelighedens Princip staaer hos Czolbe i Forbindelse med en hel ethisk Verdensanskuelse, i hvilken, som han selv klart er sig bevidst, det sidste Motiv til hans Materialisme ligger. Han minder gjentagne Gange om, at Anskuelighedsprincippet er beslægtet med Græcitetens hele Aandsretning, og efter hans egen Udtalelse var det Digteren Hölderlins af Begeistring for Græciteten besjælede Naturalisme, der vakte de første Spirer til hans Verdensanskuelse hos ham. Det Skadelige i den nuværende Kulturtilstand bestaaer efter hans Mening især i Levningerne af den supranaturalistiske Verdensanskuelse. Transscendentsen, navnlig Læren om den personlige Gud, anser han for en Rest af Heden-

skabets Egoisme og betragter derfor Materialismen som Christendommens Fuldendelse. Den græske Tilfredshed med det jordiske Liv strider mod Egoismen og forudsætter megen Selvbeherskelse og Resignation; den fortjener langt mere Navn af Fromhed end det, man i Almindelighed kalder saaledes. Sin ethiske og kulturhistoriske Grundanskuelse finder Czolbe udtrykt i Strauss's bekendte Ord (i Afhandlingen om Julian Apostata): „Grækernes frie harmoniske Menneskelighed og Romernes paa sig selv beroende Mandighed er det, hvortil vi nu igjen ere i Begreb med at arbeide os frem af den lange christelige Middelalder og berigede med det aandelige og sædelige Udbytte fra denne.“ Utilfredsheden med Phænomenernes Verden er en moralsk Svaghed. Men det er ikke blot „der Blödsinn der Transscendenz“, som Czolbe vil bekæmpe, det er ogsaa den abstraherende Forstands ensidige Overvægt ikke blot i Philosophien men ogsaa i de exakte Videnskaber. Han vil frembringe Harmoni mellem Anskuelsen, Følelsen og Forstanden og derved i den hele Personlighed.

I den Grad er den ethiske Opfattelse af Materialismens Princip den til Grund liggende hos Czolbe, at han i sidste Instants begrundet det ved en Appel til Følelsen. Den umaadelige Kløft mellem materialistisk og spiritualistisk Philosophi bevirkes af den ved forskellige Livserfaringer betingede forskellige Gemytsretning saavel i æsthetisk som i ethisk Henseende. I Virkeligheden finder der altid et credo ut intelligam Sted; Følelsen behersker Erkjendelsen, en rent objektiv Erkjendelse gives ikke. Derfor nærer Czolbe megen Sympathi for den klassiske theologiske Bekæmper af Materialismen, Fabri; han ser ligesom denne i Erkjendelsens Resultater Udtryk for Villiens Retning. Det er en ægte theologisk Sætning, naar Czolbe udtaler, at det er „Daarskab i Superlativ“ at ville philosophere over Materialismen uden en inderlig Overbevisning om dens Sandhed!

Czolbe er en Stoiker. Ogsaa for Stoikerne var det ethisk-psychologiske Motiv Hovedsagen; de søge en Lære, der kan tilfredsstille deres praktiske Tendents, og komme derved paa lignende Maade som Czolbe til en materialistisk Anskuelse. Begges Selvmodsigelse beroer paa, at de postulere Materialismens Nødvendighed ud af et idealt Princip. Men herved have de afsløret Materialismens Hemmelighed. Selv Vogt og Moleschott gaa i Grunden ud fra et Idealt: Erkjendelsens Sandhed og Ret og den historiske Udviklings Formaal. Materialismen slaaer ikke blot ved konsekvent Gjennemførelse over i sin egen Modsætning, men forudsætter endog denne som sit Motiv. Vi have dvælet længere ved Czolbe, netop fordi han saa klart viser dette. Ikke blot er han den ædleste og konsekventeste blandt Materialismens Forkæmpere, men han har ogsaa den tydeligste Bevidsthed om, at dens Betydning i Nutiden overveiende er kulturhistorisk\*). Den moderne Materialisme betegner den mest yderliggaaende Reaktion mod den absolute Idealisme. Den er et radikalt Udtryk for Tidsalderens realistiske Retning, et memento om theoretiske og praktiske Problemer, der kræve den alvorligste Overveielse. Og hvis det skulde forholde sig saaledes, som en pessimistisk Betragtning kunde føre til at mene, at vi gaa en ny Middelalder imøde, behersket ikke som den første af

\*) Czolbe optræder i det Hele med en hos Materialisterne sjelden Beskedenhed og Resignation. Han begynder ikke som disse med at bryde Staven over alle tidligere Lærdomme og Institutioner; ogsaa her er han konsekventere end hine, idet han anerkjender det historisk Givne som nødvendigt, medens hine vilde være Reformatorer. I inderlig Overbevisning om sin Sags Sandhed er han ogsaa forvisset om, at den vil seire, naar den naturlige Udvikling fører dertil. Derfor er han tolerant, hvilket heller ikke er nogen materialistisk Dyd, skjøndt den konsekvent maatte være det.

Spiritualisme. men af Materialisme, da kunne vi i ethvert Tilfælde trøste os med, at denne allerede har erklæret sin egen Usandhed baade i sit Princip og i sine Konsekventser.

---

## FJERDE KAPITEL.

---

Overfor en storartet Tankeudvikling som den absolute Idealisme, hvis Ensidighed er bleven aabenbar, kan der indtages forskellige Standpunkter. Man kan aldeles forkaste den og uden at inlade sig i nogensomhelst Forhandling med den søge sig nye Udgangspunkter. Saaledes Materialismen, der med barbarisk Ignorants ser ned paa den foregaaende Tidsalders Aandsbevægelse. Man kan ogsaa arbejde sig ud af den ved at opløse den Enhed, til hvilken den havde ført Tilværelsens Elementer tilbage, og derpaa ad de formelle Konsekventers Vej føre ethvert af disse Elementer ud i deres abstrakte Extrem. Saaledes den kritiske Bevidsthed. Men i Modsetning til disse Retninger er da den Bestræbelse naturlig saameget som muligt at korrigere det overvundne Standpunkt ved nye Elementer, der ikke opløse det, men bringe det Sandheden og Virkeligheden nærmere. Denne Bestræbelse redder den historiske Kontinuitet. Den ensidige Kritik skjærer Traaden over og hindrer den virkelige Tilegnelse af Udviklingens Resultater. For at denne skal være mulig, forudsættes nødvendig en sympathetisk Dvælen ved det Tidligere.

Vel kunde det synes, som om en saadan Bestræbelse var umulig ved et Tankesystem som den absolute Idealisme. Netop ved sin absolute Karakter synes dette System ikke at være skikket til at indgaa som Element

i en mere omfattende Sammenhæng. Det vil mediere Alt, men synes ikke selv at kunne medieres. Alt eller Intet, synes det her at maatte hedde, som jo og den kritiske Bevidsthed under sin Udvikling med rivende Fart omsatte Hegelianismens Alt til et absolut Intet.

Men det var netop som allerede tidligere bemærket Spekulationens Feilgreb, at den satte som absolut, hvad der kun er relativt. Spekulationen havde Ret i, at Tankens Væsen ikke er rent subjektivt og formelt, afsondret fra al indre Sammenhæng med Virkeligheden; Tanken er et Virkelighedsselement ligesaavel som den ydre Virkelighed, der i sin rene Objektivitet ogsaa kun er et Element. Ved at udvikle sit eget Væsen og Indhold efter dets indre, nødvendige Love udvikler Tanken derfor forsaavidt Virkelighedens Væsen. Men netop dette forsaavidt oversaa Spekulationen. Den betænkte ikke, at hin Udvikling kun har ideel Gyldighed, men ikke udtømmer hele Virkelighedens Væsen. Derved blev Spekulationen Panlogisme; Virkelighedens Indhold saaes fuldstændig udtrykt i Tankens Indhold. Ved en optisk Illusion forvexledes den ideale og den reale Virkelighed. Grunden til denne Illusion søge de Forskere, vi nu gaa over til, deri, at Spekulationen under sin storartede Udvikling glemte sit oprindelige Udgangspunkt, den kantske Fornuftkritik. Kant havde netop gennemført og fastholdt Sondringen mellem Tænken og Væren, det Subjektive og Objektive, og det saa absolut, at der, som vi have set i første Kapitel, behøvedes Spekulationens hele Kraft for at overvinde den. Men denne Sondring hvilede paa den uomstødelige Sandhed, at den menneskelige Erkjendelse maa vende sig kritisk mod sig selv og ikke umiddelbart betragte sine egne Former som virkelig Væren. Kun da bliver der ogsaa Plads for en principiel Indflydelse af Erfaringen paa den hele Verdensanskuelse. Disse to Sider, Opgivelse af „Tankens Monisme“ i Betydning af en umiddelbar Enhed af Tænken og Væren,

og Hævdelsen af det reale Element hænge nøie sammen og vise tilbage til Kant\*).

Der reiser sig da det Spørgsmaal, hvilken Gyldighed og Betydning den spekulative Erkjendelse nu kan faa. Dette Spørgsmaal besvares forskjellig af de Forskere, vi ville fremdrage som Repræsentanter for denne Retning. Deres første Udvikling faldt under den spekulative Philosophis Herredømme, og de søge saa hver paa sin Vis at fastholde det Berettigede i den. Denne Bestræbelse fremtræder navnlig som en konkretere Udvikling af Gudsideaen, hvorfor vi have betegnet denne Retning som den spekulative Theisme. Skjøndt der paa flere Punkter viser sig Indfyldelse af positiv-dogmatiske Forestillinger hos disse Tænkere, vilde man dog gjøre dem Uret i at mene, at der til Grund for deres Bestræbelse laa den Tendents at hævde Dogmet om en personlig Gud for enhver Pris\*\*). Deres Bestræbelse har sin

\*) Smlgn. med Hensyn til den Betydning, der nu igjen tilskrives Kant: C. H. Weisses akademiske Tale: „In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat.“ Leipzig 1847. I. H. Fichte: „Bericht über meine philosophische Selbstbildung“ (Vermischte Schriften 1ster Bd. 1869). — I Berlin anbefalede Schelling Studiet af Kants Kritik der reinen Vernunft som Grundlag til Forstaaelse af sine Forelæsninger.

\*\*\*) I Weisses Skrift: „Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an I. H. Fichte“ hedder det: „Ich weiss wohl, dass Sie sich dieses Ausdrucks [der göttlichen Persönlichkeit, der Persönlichkeit Gottes], den die Gegner freilich jetzt als das Schiboleth Ihrer Philosophie, so wie nicht minder der meynigen zu betrachten lieben, in Ihren früheren Schriften nur unbequemungsweise, und nicht ohne den Vorbehalt, dass er auf Gott nur eine uneigentliche Anwendung leide, bedient habe. Auch ich meinerseits habe, obwohl aus andern Gründen und in anderer Weise als Sie, mich stets dagegen verwahrt, dass man mir das Bekenntniss des Begriffs der göttlichen Persönlichkeit ohne Weiteres und mit der Voraussetzung unterlege, als sei mir dieser Begriff ein für sich selbst klarer, und bedürfe es über die Bedingungen seiner Gültigkeit nicht

naturlige Grund i deres Opposition mod den spekulative Panlogisme og Pantheisme\*).

Ad den dialektiske Spekulations Vei kan man efter deres Anskuelse kun naa den almindelige Horizont, hvorunder den hele Virkelighed fremtræder, de høieste, mest abstrakte Love for al Tilværelse. For at opnaa en Virkelighedserkjendelse i egentlig Forstand maa man gjøre et Skridt ud over hin Kreds af almene Love og Bestemmelser. Dette Skridt bestaaer paa engang i en Tilegnelse af den konkrete Erfaring og i den videre Udvikling af Gudsideaen fra den almene Fornuft til det bevidst vilende og virkende Væsen, som ene afgiver Begrundelsen af den reale Virkelighed. Spekulationen gaaer paa dette Punkt over i filosofisk Empiri og Religionsphilosophi. Der er altsaa i denne Retnings Tankegang en dobbelt Bevægelse, en opadstigende og en nedadstigende: først søges der op til det høieste Princip, og naar dette er vundet og sat som virkeligt, søges den givne Tilværelse forklaret deraf.

Det følger af sig selv, at det Punkt, hvor den ene af disse Bevægelser gaaer over i den anden, ogsaa maa blive det vanskeligste Punkt i disse Anskuelser. Begrebsbevægelsen skal føre til sin egen Ophøren, Aktiviteten gaa over i Receptivitet. Dette Vendepunkt bliver en Standsning, og Bevægelsen danner ikke en Ellipse, men en Vinkel. Dette kommer, som vi allerede ovenfor (p. 24 f.) have havt Leilighed til at bemærke, deraf, at man endnu paa mange Maader staaer paa det spekulative Standpunkt, man søger at komme ud over. Ikke uden Grund har man fundet en Dualisme i saaledes at supplere den

---

erst einer nähern wissenschaftlichen Verständigung . . . als sei es mir im Allen nur um die Persönlichkeit Gottes quand même zu thun.“ (p. 10).

\*) Kun for den yngre Fichtes Vedkommende kunde der, som vi ville faa at se, være Grund til at tale om en ligefrem Tendents.



spekulative Tænkning med Elementer, som ikke organisk kunne udvikles deraf. Paa en saadan Anstødssten strande jo i Regelen Forsøgene paa at forsone det Gamle med det Nye. Dog bliver derfor denne Retnings Betydning ikke ringe, og navnlig, som det vil vise sig, i religionsphilosophisk Henseende.

I. Schellings senere Lære. — Det er en af Heroerne fra Spekulationens glimrende Periode vi først komme til at beskæftige os med. Schelling (f. 1775, d. 1854), der i Aarhundredets Begyndelse optraadte med sin Ungdoms geniale Værk, hvor den absolute Idealismes Grundtanke henkastedes i kjække og store Træk, fremstod henimod Aarhundredets Midte med en Lære, der paa engang skulde fastholde den absolute Idealisme og ud over dennes Omraade føre ind til en hel ny, hidtil kun dunkelt anet Verden. Han er et Exempel paa ualmindelig Livskraft. Tidlig moden (Magister i sit 17de, philosophisk Forfatter i sit 19de Aar) lagde han ogsaa tidlig Grunden til det System, der har sikkert ham en Plads i Philosophiens Historie. Men trods denne tidlige Fuldstændelse i det Væsentlige, hvilede hans Tanke dog ikke; den arbejdede paa en stedse videregaaende Udvikling af de oprindelige Principer. Den senere Lære er opstaaet ved en saadan organisk Udvikling, hvor de ledende Motiver paa ethvert Sted kunne paavises. Og dog kommer Resultatet af den senere Lære til at danne en fuldstændig Modsætning til den ældre Lære. Hvad der tidligere var det Eneste og Absolute, nedsættes senere til et Foreløbigt og Relativt. Vi skulle nu i Korthed se, hvorledes Schelling kom til den Anskuelse, vi her have med at gjøre.

Til enhver Tid — siger Schelling i et af sine ældste Skrifter — staa to Hovedretninger i den philosophiske Stræben overfor hinanden. Den ene tager sit Udgangspunkt i det Værende og Reale og søger deraf at forklare Tanken og det Ideale; den anden gaaer omvendt ud fra det Ideale og Subjektive og søger at naa det Virke-

lige. Ingen af disse Retninger kan naa en absolut Fulde- endelse, da Modsætningen bestandig bliver staaende paa Grund af det ensidige Udgangspunkt. I det Absolute maa derimod begge Modsætningerne være Et, og den sande Philosophi maa derfor indtage det absolute Standpunkt, Fornuftens Standpunkt, der forholder sig ligegyldig, indifferent til hine Modsætninger. Forsaavidt disse alligevel træde frem i det Endelige, bliver deres Forhold dog kun kvantitativ Different, en Overvægt af det Ideale over det Reale (Aanden) eller af det Reale over det Ideale (Naturen). Men denne kvantitative Different er kun i Phænomenet; Fornuften, det Absolute, Guddommen er i sig selv absolut Indifferent. Kun forsaavidt dette absolute Standpunkt forlades og der sættes et Reflexionsforhold, har den endelige Verden Realitet\*).

Men det Spørgsmaal kan ikke trænges tilbage, hvorfor det da i det Hele er nødvendigt at gaa ind i dette Reflexionsforhold istedetfor at fastholde det absolute Standpunkt. I Skriftet „Philosophie und Religion“ (1804) søger Schelling at besvare det og fremdrager derved det Punkt, hvor Spiren til hans senere Anskuelse ligger. Han nægter, at der er en kontinuerlig Overgang fra det Absolute til det Endelige. Sandseverdenens Oprindelse er kun tænkelig ved et Brud, et Affald fra det Absolute, thi der er i Gud ingen positiv Grund til de virkelige Tings Opstaaen. I Jegheden ligger Principet for Affaldet og dermed for Endeligheden. Affaldet, der er evigt som det Absolute selv, bestaaer nemlig i en Væren i sig selv istedetfor en Væren i det Absolute. Derved ophæves den absolute Indifferent og Modsætningerne træde i Kraft.

Der er altsaa et irrationelt Element i det Endelige, idet Væren ikke følger af Begrebet, det Særlige ikke af det Almene, men noget af Begrebet Uafhængigt maa

\*) „Briefe über Dogmatismus und Criticismus“ (1796). „Darstellung meines Systems“ (1801).

komme til. Dette Irrationelle er et Lavere end det Absolute. Derimod er det umuligt at antage en højere Potents over det Absolute; derved vilde dette jo netop nedsættes til et Relativt. Det Absolute er som saadant Gud\*). —

For en videre Udvikling stillede der sig nu en dobbelt Mulighed. Dersom den absolute Identitet fastholdes, vil det Endelige kun kunne blive et Negativt, en ydre, usand Form for det Absolutes indre, positive Enhed. Denne Tankegangs Gjennemførelse vilde, som Weisse rigtig har bemærket, have ført til den hegelske Anskuelse. Men den anden Mulighed er den, at hint irrationelle Element, som er Principet for den endelige Frihedsudvikling, accentueres stærkere, betragtes fra et mere positivt Synspunkt. Da vil det blive nødvendigt ligesom at lade den absolute Identitet blegne og at finde (hvad Schelling i den nys anførte Afhandling udtrykkelig negtede Muligheden af) et mere fyldigt og aktivt Udtryk for det højeste Princip; thi den absolute Identitet tilsteder, som vi have set, ikke nogen positiv Frihedsudvikling i det Endelige. Denne sidste Vei slog Schelling ind paa allerede i en Afhandling fra 1809: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.“

Identitetssystemet, hedder det her, har overvundet Modsætningen mellem Tanken og dens Gjenstand, mellem Fornuften og Virkeligheden. Men der viser sig nu en højere Form for det samme Problem, idet der spørges om Forholdet mellem Frihed og Nødvendighed. Undersøgelsen heraf finder et Tilknytningspunkt i de tidligere Undersøgelser ved den vigtige Adskillelse, Iden-

---

\*) Allerede i et Brev til Hegel af 4de Februar 1795 siger Schelling: „Für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr. Wir reichen weiter noch als zum persönlichen Wesen.“

titetslæren gjorde mellem Væsenet som eksisterende og Væsenet som Existents Grund. Denne Adskillelse kom frem i Naturphilosophien, idet Schelling opfattede Naturen som en Skala af kvantitative Differentser eller Potentser, af hvilke den ene bestandig danner Basis for den følgende. I denne Sondring mellem Grund og Existents ser han den afgjørende Forskjel mellem sin egen Lære og Spinozas. Grunden er ikke Gud absolut betragtet  $\circ$ : som eksisterende; den er det i Gud, som ikke er Gud, Naturen i Gud, hans Prius (dog ikke i Tid eller Væsen). Alle Ting ere i Gud, ikke i hans egentlige, aktuelle Væsen, men i hans Væsens evige Grund. Og Modsætningen mellem Grund og Existents er ikke Dualisme, thi den forudsætter en Ur-Enhed, Urgrunden eller, efter Jakob Böhmes Udtryk, Ugrunden, som ligger forud for alle Modsætninger. Urgrunden er den absolute Indifferents, som vi allerede kjende fra den tidligere Lære, det Absolute som absolut (das schlechthin betrachtete Absolute). Men denne Indifferents er altsaa kun det absolute Udgangspunkt, den almene Forudsætning for den konkrete Udvikling, som bestaaer i, at Modsætningerne sættes og atter overvindes til Identitet ved Kjærligheden, i den personlige Existents.

Tidligere kjendte Schelling ingen afgjørende Modsætning mellem Indifferents og Identitet (Forskjelsløshed og Enhed). I den autentiske Fremstilling fra 1801 bestemmes udtrykkelig Fornuften først (§ 1) som Indifferents og sættes dernæst som Et med Identiteten (§ 9). I et noget senere Arbeide, som først blev trykt efter hans Død (Werke 1ste Abth. 5ter Bd), skjælnes han nøiere saaledes, at det Absolute kaldes Gud, men Fornuften (Guds Reflex, der forholder sig til Gud som Indifferents til Identitet. Men ogsaa her fastholder han udtrykkelig det pantheistiske Standpunkt og behandler alle Problemer af den Art. Det Samme er Tilfældet i Skriftet „Philosophie und Religion“. Naar Schelling altsaa i Afhand-

lingen om Friheden vil have hele sin tidligere Lære betragtet som kun omfattende, hvad han der kalder Urgrunden og Grunden (Naturen), da beroer dette paa en Illusion; hans tidligere Standpunkt var absolut og afsluttet i sig, men han søgte nu ud over det, søgte en Existent, en Virkelighed, som han ikke fandt indenfor dets Grændser.

Medens hans tidligere Anskuelse har en antik Karakter, dels ved den Vægt, der lægges paa Naturen, dels ved at Kunsten og Staten ses som Aandens høieste Sphærer, kaster han sig nu over i en middelalderlig Theosophi, hvor man dog trods meget rent Scholastisk gjenkjender den geniale Opfinder af Identitetslæren i mange overordentlig dybsindige Undersøgelser. Men hans Sikkerhed og Seirsfølelse har forladt ham. Man har træffende sammenlignet ham paa hans tidligere Standpunkt med den store Napoleon, der med genial Sikkerhed tvang Alt til at bøie sig for den overlegne Magt. Og dette Billede har man gennemført videre ved at sammenligne Schelling i hans senere Lære med Napoleons Forsøg paa konstitutionel Regering i de 100 Dage. Her er den samme Vaklen og Ubestemthed i den hele Optræden, Tegn paa, at Skueplads og Skuespiller ikke længer passe for hinanden. „Istedetfor det Overmod, hvormed Identitetslæreren legede med Videnskabens kronede Hoveder, er der traadt en usikker, ja sængstelig Hensyntagen til det bedømmende Publikum“\*). Schelling gjorde mange Tilløb til at offentliggjøre sin nye Lære, men trak sig stedse tilbage igjen. Endog trykte Værker lod han tilintetgjøre, idet han betænkte sig i det sidste Øieblik før Udgivelsen. Men paa samme Tid offentliggjorde han Udtalelser fulde af Overmod og Selvtillid og af stor Bitterhed mod Hegels Lære, der havde

---

\*) Erdmann: Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie. Halle 1857. p. 9.

overfløiet hans og nu ved sin rige og storartede Systematik, sin sindrige Gjennemførelse og sine store Forjættelser i flere Decennier herskede over Aanderne. Først nogle og tredive Aar efter Udgivelsen af Afhandlingen om Friheden traadte han i Berlin op for en større Kreds med sin nye Lære, og i autentiske trykte Skrifter udkom den først efter hans Død.

I en af hans faa offentlige Udtalelser i hint Mellemrum bestemmer han i almindelige Træk Modsætningen mellem sin tidligere og senere Lære\*). Her fremkommer for første Gang den berømte Adskillelse af negativ og positiv Philosophi. Philosophien maa begynde med det, der nødvendig maa tænkes, det, der ikke ikke-kan tænkes. Dette, uden hvilket ingen Erkjendelse er mulig (det Aprioriske), er det Negative i Erkjendelsen; det, ved hvilket den virkelige Erkjendelse bringes istand, er det Positive. Det absolute Prius, endog for Guddommen, indeholdes i Fornuftsvidenskaben, som udgrunder det Værende selv, det høieste Værende (Subjekt-Objekt). Dog maa dette ikke misforstaaes, som hos Hegel („ein später Gekommener“), som om denne Fornuftsvidenskab skulde være rent abstrakt, en blot logisk Proces. Denne Misforstaaelse har kun afgivet et Bevis mere paa, at det er umuligt at naa Virkeligheden ud fra det rent Rationelle. Ikke Væren, som Hegel vil, men det Værende er Philosophiens Begyndelse; og naar Philosophien, som negativ Philosophi, har udviklet dette efter alle dets Væsens Muligheder, en Udvikling, der fører os ud over Modsætningen mellem Rationalisme og Empirisme, saa opstaaer Spørgsmaalet om det, der ikke længere er negativ Betingelse, men som er positiv Aarsag. Men her behøves da et nyt Princip, en ny Begyndelse: „Jeg vil ikke det blot Værende; jeg vil det

\*) Fortale til den tyske Oversættelse af et Skrift af Cousin 1834 (Werke 1ster Abth. 10te Bd).

Værende, som er eller eksisterer“. I denne Betydning forestaaer der Philosophien en stor og i Hovedsagen sidste Forandring, som paa den ene Side vil yde den positive Forklaring af Virkeligheden, medens paa den anden Side Fornuften anerkjendes at være i Besiddelse af det absolute Prius, selv for Guddommen.

Medens Polemiken mod Hegel i denne Udtalelse vakte Forargelse blandt Hegelianerne, vandt de videre Antydninger Bifald hos Mange, der allerede iforveien vare traadte i Opposition mod det hegelske System. Dog vare disse Antydninger endnu vel ubestemte; man kunde endnu ikke se, hvilken Karakter Modsætningen mellem negativ og positiv Philosophi vilde faa. Aldrig er derfor, som man med Rette har sagt, Schelling bleven rost fra saamange forskjellige Sider; Enhver tydede hans Udtalelse efter sin Mening.

I Aaret 1841 blev han opfordret til at holde Forelæsninger i Berlin — for at modarbejde den negative Kritik, som havde udviklet sig af Hegelianismen. Dette System, der i sin Tid kunde gaa for det Bestaaendes Philosophi, var nu i radikal Opposition, og Schellings „positive Philosophi“ skulde stilles i Breschen. Fra et theologisk Katheder i Berlin blev hans Optræden hilset som en Forsynets Vending. Den første Forelæsning, som han udgav, er ikke blot mærkelig ved den Selvtillid og Myndighed, hvormed han udtaler sig\*), men ogsaa ved en tydeligere Bestemmelse af Forholdet mellem negativ og positiv Philosophi. Han erklærer, at han ikke er kommen for at nedrive, men for at opbygge. „Intet skal ved mig gaa tabt af hvad der siden Kant er er-

---

\*) En Modstander sagde om denne Forelæsning, at den i Tydskland blev læst som en Throntale: „og Ligheden var stor nok; Taleren udtrykte sig med megen Værdighed om sig selv, gjorde store Løfter og undgik Alt, hvad der kunde bringe ham i Forlegenhed.“ Noack: Schelling und die Philosophie der Romantik. 2ter Bd. p. 466.

hvervet for den ægte Videnskab; hvorledes skulde jeg tilmed opgive den Philosophi, som jeg selv har grundlagt, min Ungdoms Opfindelse? Ikke at sætte en anden Philosophi i dens Sted, men til den at føie en ny Videnskab, som man hidtil har anset for umulig, for derved igjen at befæste den paa dens sande Grundlag, at gjen-give den den Holdning, som den havde tabt ved at gaa ud over sine naturlige Grændser, idet man gjorde Noget til det Hele, som kun kunde være et Brudstykke af et større Hele, — det er Opgaven og Hensigten.“ Philosophien (o: den hegelske) forsikrer at være religiøs i sine Resultater, men dette bestrides fra Livets Side. Dette Misforhold mellem Videnskab og Liv, som har fremkaldt saa stærk en Reaktion, maa hæves; man maa bringe Philosophien ud af dens vanskelige Stilling. Og dette véd Schelling sig istand til, da han er i Besiddelse „ikke af en Intet forklarende Philosophi, men af en saadan, der yder Oplysninger, som man har ønsket med Længsel og indstændig forlangt, — en Philosophi, der udvider den almindelige Bevidsthed ud over dens nu-værende Grændser“\*).

Modsætningen mellem negativ og positiv Philosophi beroer altsaa paa, at den sidste i sit Væsen er religiøs Philosophi. Og sammenholdes dette med Ytringerne i Fortalen til Cousin, da bliver Forholdet det, at den positive Philosophi gennem det Religiøse finder Veien til en Opfattelse og Forklaring af den virkelige Existent. I de efterladte Skrifter (Werke, 2te Abth.) finde vi nu den videre Udførelse deraf.

Der maa skjelnes mellem det Værende og det, som er det Værende, det eksisterende Subjekt. Det Første er det Virkelige, det Andet det Virkeliges Virkelighed. Afset fra Virkeligheden er det Virkelige kun muligt, er

\*) Erste Vorlesung in Berlin. Werke 2te Abth. 4ter Bd. p. 360 ff.



Virkelighedens mulige Indhold. Det Virkelige er et Hvad (quid), Virkeligheden, Existenten et At (qvod). Til den uendelige Mulighed af Væren svarer den uendelige Mulighed af Erkjendelse, og gaaer man ud fra Fornuftten som det Princip, i hvilket begge Muligheder ere Et, idet deres Modsætning er ophævet, saa bliver det Fornuftvidenskabens, den første Videnskabs Opgave at gennemgaa det Virkeliges uendelige Potentser, udtømme deres hele Fylde. Idet denne første Videnskab baner Veien for Erkjendelsen af den sande, positive Virkelighed ved at udskille det, der kun har Existentens Mulighed, er den kritisk, og svarer til Kants Kritik der reinen Vernunft; den bliver herved tillige negativ, forsaavidt den forholder sig afværgende mod det blot Værende (det, som ikke er det Værende); og idet den kun beskæftiger sig med det, som nødvendigvis maa tænkes, følger den den rene logiske Nødvendigheds Lov og er rational og apriorisk Philosophi. Men dette Rationale maa ikke forstaaes som Modsætning til det Empiriske. Thi for at det Værendes Muligheder kunne udtømmes, er det nødvendigt ogsaa at tænke dem som værende og virkelige, hvorved de blive Gjenstand for Erfaringen. Tanken gaaer ind i Erfaringen og følger den fra Potents til Potents. Erfaringens Grændse er her, som Kant lærte, ogsaa Tankens Grændse, fordi begges Væsen er Et. Da man nu ikke fastholdt, at det virkelig Existerende (det, som er det Værende) slet ikke har Noget at gjøre med hele denne Udvikling, der drager sig gennem Tankens, Naturens og Historiens Riger for at udtømme Mulighedernes uendelige Indhold, — da man (Hegel) sammenblandede Subjekt og Prædikat, Existent og Potents, saa kom man til den Lære, at Gud maa gaa gennem Naturens og Historiens Sphærer for at komme til Bevidsthed om sig selv, en Pantheisme, der i sine Konsekvenser nødvendigvis maatte føre til Atheisme. Identitetslæren var ogsaa Pantheisme, og dette

er forsaavidt ogsaa nødvendigt for den negative Philosophi, der stedse bevæger sig indenfor det Absolute, den almene Ides Omraade og ikke kan gaa ud derover. Men denne Pantheisme har kun logisk Betydning; thi den negative Philosophi opkaster endnu ikke Spørgsmaalet om det Existerende, men holder sig indenfor det rene Begreb.

Hvilke Muligheder indeholdes der nu i dette rene Begreb? Det Værende er for det Første (som *primum cogitabile*) den rene Kunnen, *potentia*, det i sig selv værende Subjekt; men medens dette mulig Værende ( $- A$ ) stedse gaar ud over sig selv, har sin Væren udenfor sig, er det andet, til dette svarende Moment det Værende som det rent Værende ( $+ A$ ), der er *actus purus*, rent Objekt. Som disse Momenters Enhed, som den høieste Ide (*summum cogitabile*) er det Værende endelig Subjekt-Objekt ( $\pm A$ ), Enhed af *potentia* og *actus*, alle Muligheders Indbegreb. Alle tre Momenter tilsammen er det Absolute, men vel at mærke, bestandig kun som Mulighed, som Ide. Her støder Tanken da paa sin sidste Grændse, idet den opkaster Spørgsmaalet om, hvad det er, som er Ideen, er det høieste Tænelige. Men dette Spørgsmaal kan endnu ikke besvares; det kan end ikke i afgjørende Forstand komme frem paa dette Stadium.

Ved at opsøge Potentserne i det Absolute og følge dem i deres mulige Funktioner komme vi ikke udenfor Ideen. Det mulig Værende vil, naar det sættes i Funktion, brede sig i kvantitativ Uendelighed som det græske *ἄπειρον*, uden Maal og Skranke. Idet nu det andet Moment, det rent Værende, som *actus* og bestemt Grændse (*πέρας*), reagerer herimod og bringer Negationen ind i den uendelige Vorden, frembringer den faste Kvaliteter og individuelle Former (*τὸ περαιῶνον*, der tillige er *τὸ εἰδοποιούν*). Fremtræder endelig det tredje, høiere Moment, da have vi det aristoteliske *οὐ ἔνεχα*, Enheden af

**Form og Materie.** Den relative Enhed af de tre Momenter (den absolute Enhed kan der først spørges om ved den negative Videnskabs Ende) er Sjælen, som Verdenssjæl og individuel Sjæl. Igjennem Sjælen staaer alt Værende i Forbindelse med Ideen og det, som er Ideen. Med disse fire Principer er hele Ideverdenen givet. Idet det ene Moment viser hen til det andet, ligger deri er Anelse om, at der er en høiere Væren end den blotte Mulighed, den idebundne Væren. Men uagtet al Overgang fra Potents til Aktus er en Villen, og vi saaledes i Forholdet mellem Momenterne i det Absolute have en Urwillie, som da al Væren kun er ved en Villen, en Selvhævden (Gjenstand = Modstand), — saa er denne Villen endnu dog kun, som det allerede blev udtrykt i Afhandlingen om Friheden, en Hunger og Tørst efter Existents, ikke Existentsen selv.

Skulle vi naa det Punkt, hvor denne uendelige Trang tilfredstilles, da maa vi forlade det Absolute, det blot Værendes Standpunkt. Veien bort fra dette finde vi ved at fremkalde den sidste Mulighed, som endnu er tilbage: Muligheden af en Væren udenfor Ideen. Denne Mulighed kan ikke søges i selve Ideen. Det er I. G. Fichtes udødelige Fortjeneste at have paavist, hvorledes den virkelige Verden først fremstaaer ved, at Jeget fra den umiddelbare Enhed med det Absolute træder ud i Reflexionsforholdet, sætter sig som Selvbevidsthed og derved i Modsætning til en objektiv Virkelighed (smgln. ovenfor p. 122). Muligheden heraf ligger i, at Sjælen, der ifølge det Foregaaende er Potentsernes relative Enhed, kun er dette, forsaavidt den ikke løsriver sig fra det Absolute. Bevarer den ikke Enhedsforholdet til dette, men forsøger at gjøre den relative Enhed til en absolut — og dette sker ved, at den opgiver Gud (det, som er det Værende) og i Ideens Iboen mener at have og være Alt — saa opstaaer derved en Verden udenfor Gud, hvis trinvis Udvikling Fornuftvidenskaben maa

følge som den sidste Række af Muligheder, der ligge indenfor dens Omraade. Herved først opstaaer Materien i fysisk Forstand, som vis inertia, og Tid og Rum som Former for Tingenes Udenforsigværen (Excentricitet, Forrykkelse fra Centrum). Verden kommer nu til at staa som fremmed overfor den bevidste Aand, som ved en Akt, der ligger ud over Bevidsthedens Grændse, og som den derfor paa dette Stadium ikke kan opfatte, er sat i denne Modsætning. Den eneste Vei til ved egne Kræfter at komme ud over denne er at gjennemtrænge og overvinde Verden ved sin Erkjendelse og sin Handlen.

Allerede de Gamle have paa dybsindig Vis udtalt dette. Prometheus' skikkelsen, „en af de Urtanker, der selv arbeide sig frem“, betegner Menneskeaanden som den, der ved selve sin Guddomsagnist vender sig bort fra Guddommen og ved eget Snille søger at grundlægge en ny Verden uden Gud. Og som Prometheus lækkes til Klippen, hvor hans Lever stedse fortæres af Ørnen, og først kan befries fra sin Kval, naar en Gud staaer frem for at udløse ham, saaledes vandrer Menneskeaanden nu den lange Vei for at søge den virkelige Gud, den har tabt, men som er den sidste Aarsag, den personlige Bærer af de Ideer, paa hvis Besiddelse den har grundet sin Autonomi.

Jeget har ikke blot at kæmpe med den materielle Verden, som omgiver det; det finder sig ogsaa omsluttet af ideelle Skranker, som Led i en aandig Helhed, hvor det Enkelte underordnes Totaliteten, det Forudgaaende det Efterfølgende. Denne totale Orden kan ikke have nogen vilkaarlig eller tilfældig Oprindelse; det er en Lov, som udspringer af det Værendes Væsen, Kilden til al Ret og Pligt. Det er Kants uforgjængelige Fortjeneste at have fremdraget denne Lov og paavist dens Uafhængighed og Selvstændighed. Kun forsaavidt kunde hans Lære om Fornuftlovens Autonomi misforstaaes, som man ved Fornuft her vilde tænke paa den subjek-

tive, menneskelige Fornuft. Loven har nemlig som sagt sin Grund i selve det Værende. Men som Fornuftlov tør den ikke umiddelbar føres tilbage til Gud; det vilde være at negte den rationelle Ethiks og dermed den rationelle Philosophis Realitet. — Som faktisk Grundlag for Virkeliggjørelsen af den rationelle Lov træder Staten (den juridiske Lovgivning) op over for den Enkelte, dog ikke som en Indskrænkning af hans Frihed, men tvertimod for at gjøre dem mulig. Staten er i sit Væsen kun tjenende, Middel for et frit Samfundsliv, i hvilket de personlige Dyder kunne udøves. Ved Hjælp af dette faste Grundlag skal den Enkelte vinde den indre Uafhængighed, som tillige er det bedste Værn mod politisk Undertrykkelse. Vel bestaaer Statens Udvikling i, at stedse Mere af den almene Fornuftlov gaaer over i Statens Virkelighed; men Historiens Maal kan dog ikke søges i en fuldkommen Stat. En saadan hører kun hjemme i Idealets, i Mulighedernes Verden\*).

Lovens og Statens almene, upersonlige Magt er en Tugt, Mennesket er undergivet, og fra hvis Tryk han søger at befri sig. Mennesket er hildet i den Modsigelse, at han har villet sig selv i Modsætning til det Absolute, men at denne Villen dog netop fører til Afhængighed af upersonlige Magter. Der kommer da et Vendepunkt, hvor Jeget atter fra den udadvendte Stræben bøier sig tilbage i sig selv, til det beskuende Liv. Det resignerer nu, opgiver at naa Maalet ad Handlingens Vei og søger ved Fordybelse i Ideen at trænge frem til den Gud, det længes efter. Det første Trin er her den mystiske Fromhed, hvor Sjælen stræber at opgive sig selv, sin egen Villie (se désapproprier sa volonté. Fé-

---

\*) Tidligere (f. Ex. i „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803“) lovpriste Schelling Platons Stat og stillede det antike Statsliv over det moderne, fordi det ikke som dette havde Privatlivet udenfor sig.

nelon) for ganske at hensynke i Gud, med uinterresseret Kjærlighed. Hertil slutter sig for det Andet Kunsten, i hvilken Menneskeaanden i fuldstændig selvløs Producenteren gjør sig Guddommen lig. Endelig søger Aanden, for det Tredie, sin reneste, fra det Potentielle mest befriede Form i selve den rationelle Videnskab. Den skuer nu Gud som den høieste Tanke, den rene *νόησις τῆς νοήσεως*, det absolute Subjekt-Objekt. Men det er dog kun en rent negativ Bestemmelse, under hvilken Gud her endnu opfattes. Gud ses vel i sin rene Selvværen, men kun som det Sidste, hvortil man kommer, ikke som den levende Aarsag, hvorfra man kan gaa ud. For Aristoteles er Gud saaledes udtrykkelig Enden, det sidste Formaal, der selv Intet bevæger, ikke gaaer ud over sig selv, men er *ἀπρακτος τὰς ἔξω πράξεις*. Derfor er det Misbrug her at tale om den absolute Aand. Vi ere endnu ved den blot ideelle, idebundne Gud, der vel er summum cogitabile, men dog hører ind under den negative Philosophis Omraade.

Hvorledes kunne vi da overskride dette Omraades Grændser? Ikke ved Tænkningen. Thi denne følger kun den rene logiske Nødvendigheds Lov og kan derfor ikke gaa ud over Ideen, men søger kun at udtømme alle dennes Muligheder. Det maa være i Villien, at Fordringen opstaaer om at sætte Gud ikke længer som blot Ide, men over al Tanke og Fornuft. Den absolute Forsoning naaes ikke i den rationelle Sphære. Udviklingen indenfor denne førte os paa sit Høidepunkt til det kontemplative Liv (Mystik, Kunst og Videnskab); men fra dette drives Mennesket bestandig tilbage til det praktiske Liv: der maa handles. Nu gaaer da den nuværende Tilstands hele Forfængelighed op for ham, og han søger ud over Ideen til den levende og handlende Gud, der ikke længere er fortabt i det Værende (Ideen), men er Værens Herre. Gud stødes ud af Ideen, søges og gribes som Personlighed. Det er ikke Fornuften, det

Almene, men Individet selv, der længes efter Salighed og finder denne i den virkelige Gud.

Den negative Philosophi blev, idet den gennemløb Mulighedernes Skala, tillige en Videnskabernes Encyklopædi. Ethvert enkelt Stadium indenfor denne Udvikling svarer til en af de særlige Videnskaber. Disse ligge saaledes paa Veien fra den negative til den positive Philosophi. Den negative Philosophi er den almindelige Videnskab, der ingen særlig Gjenstand har, netop fordi den omfatter Erkjendelsens hele Potents. Men idet den nu har fuldendt Udviklingen og udtømt Mulighederne, og idet Overgangen til den positive Philosophi er gjort ved, at Gud er befriet fra Ideen og ses som det, der er det Værende, faaer Philosophien en anden Karakter. Den faaer nu sin egen bestemte Gjenstand, bliver en Videnskab, ikke blot Videnskaben. Thi som det absolut Idefrie er Gud ikke et Alment, men et Enkelt, et Dette ( $\xi\nu\ \tau\iota$ ,  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota\ \acute{o}\nu$ ), ikke værende Noget, men værende absolut. Der existerer overhovedet intet Alment. Kun det Enkelte er; det Almene er kun, forsaavidt det absolute Enkeltvæsen er det Almene, har det til sit Prædikat. Det er urigtigt at sige, at Ideen er den sande, den eneste Realitet. Ideen er kun, forsaavidt Idealet er. Idealet er Værens Aarsag ( $\alpha\rho\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ ) for Ideen. Er det absolut immanente Begreb (den absolute Ide) den negative Philosophis Endepunkt, saa er det absolut transcendentale Begreb (det eksisterende absolute Enkeltvæsen) den positive Philosophis Begyndelsespunkt. Den negative Philosophi var apriorisk Videnskab, idet den fulgte det Værendes Potentser for at udtømme deres Væsen; dens Omrids var de evige Muligheders, de evige Sandheders Rige. Den var kun en tænkende, ikke en egentlig vidende Videnskab, og bevarede stedse en hypothetisk Karakter: „naar det Værende er, saa maa det være saaledes beskaffent.“ **A**priori  $\circ$ : forud for Væren. Potentsernes Rige er net

løbet, og Tanken er standset ved den absolute Aktus, som den ikke kan begribe, netop fordi alt Alment, al Mulighed er udelukket. Tanken kan kun komme dertil, maa forholde sig rent skuende.

Der er ingen immanent Overgang fra negativ til positiv Philosophi. Det Immanentes Rige er gennemvandet. Det absolut Existerende, den idefrie Gud er som uafhængig af al Ide ogsaa uafhængig af den negative Philosophies høieste Ide. Derfor kommer den positive Philosophi kun til at staa i tilfældig Sammenhæng med den negative. Den, som ikke føler Trang til at gaa over til den positive, vil slaa sig til Ro i den negative, og omvendt vil man umiddelbart kunne gaa over til den positive, uden først at have gennemløbet den negative\*). Den negative Philosophi kommer gennem Immanentsen, naar den forstaaer sig selv, til det transscendente Væsen. Den positive Philosophi begynder med det blot Existerende, den rene Transscendents og søger nu at gjøre den immanent, paavise det quid, der bæres af dette quod. Med andre Ord, medens den negative Philosophi udviklede Guddommens Væsen indtil det Punkt, hvor Spørgsmaalet opstod om dette Guddommeliges Existents, begynder den positive Philosophi med det absolut Existerende og paaviser, at det er Gud. Den positive Philosophi begynder saaledes med en Væren, der ligger over og forud for al Tanke (das unvordenkliche Sein), og ser denne Væren som Bærer af Potentsernes hele Rige. Ved Udviklingen af Potentserne paa denne Basis erkjendes Gud som Værens Herre. Navnet Spekulation tilkommer særlig den positive Philosophi. Vi ere her ikke længere paa den nødvendige Tænkings Omraade, men det gjælder nu en fri 2: spekulativ Tænken. At spekulere vil sige at se sig om efter Muligheder, ved hvilke et vist Øiemed kan

\*) Werke, 2te Abth. 1ster Bd. p. 564.



naaes i Videnskaben. Disse Muligheder (Oversættninger i en hypothetisk Slutning) paavises som virkelige a posteriori. Thi Methoden optager paa ethvert Punkt den virkelige Erfaring: „Naar det nødvendig Existerende er Gud, saa ere a, b, c virkelig; nu existere ifølge Erfaringen a, b, c virkelig; følgelig er det nødvendig Existerende virkelig Gud.“ — Det første Spørgsmaal bliver nu det om den virkelige Verdens Mulighed.

Den første Potents, det mulig Værende, har en stadig Tendents til at udbrede sig, ligesom strømme over. Og da Potentsernes Udvikling ikke blot skal være en rent nødvendig, som den, ved hvilken den anden Potents, det rent Værende (Sønnen), fører den første tilbage til (Aandens) Enhed i Gud selv, — da Gud ikke blot vil være Gud for sig selv, men ogsaa meddele sit Væsen, ligesom Geniet stedse trænger til at producere, — saa opstaaer Muligheden af, at han sætter de Potentser, hvis Enhed han er, i Spænding, i en Modsætning, der skal overvindes gjennem en successiv Proces. Her ved vendes Enheden om, og Universet (unum versum) opstaaer. Men endnu kun i Gud. Muligheden af en Verden extra deum (ikke blot præter deum) ligger i, hvad allerede den negative Philosophi paa sin Vis lærte, at Bevidstheden (Mennesket), i hvilken de udstrømmende Potentser igjen vende tilbage til Gud og som altsaa er Baandet mellem Verden og Gud, atter kan løse dette Baand, fordi den vil være Potentsernes Herre, ligesom Gud er det. Hvad Mennesket glemmer, er, at medens Gud ved sit Væsens Nødvendighed er Potentsernes og Værens Herre, ser Mennesket det kun i relativ Forstand, under Forudsætning af sin umiddelbare Enhed med Gud. Det Moment, der frister Mennesket til atter at sætte Potentserne i Spænding, er igjen hin første Potents, det uendelig fødende og frembringende Princip, der i Imaginationen fremstiller en Verdens Mulighed for ham. Heri virker tillige den Magt, den græske

Mythologi fremstiller som Nemesis, den Verdenslov, der vil, at Alt skal være klart og uden Tvetydighed, at intet tilfældigt Forhold maa bestaa, at den uprøvede Lykke er utilstedelig. I Christendommen fremstilles dette Princip som Satan, der synder *ἀν' ἀρχῆς* ο: er det solliciterende Princip, der rører sig i Menneskets Villie, for at denne kan blive prøvet. Opfattet efter sin philosophiske Ide er Satan derfor det egentlige *primum movens* i Historien, uden hvilket Verdenslivet vilde stagnere. Mod denne Magt optræder den anden Potents (Logos, Sønnen), ikke for absolut at negere den, men for at underlægge sig den, gjøre den til Stof og Basis og saaledes atter føre den tilbage til et indre Forhold til Gud. Det er denne Proces, som Mythologiens og Aabenbarings Philosophi forfølger, hvorved den (den vigtigste Del af den positive Philosophi) bliver den høieste Historiens Philosophi.

Den Forudsætning, hvorfra saavel Mythologi som Aabenbaring gaa ud, og uden hvilken de ere aldeles uforklarlige Phænomener, er, at der har været et oprindeligt reelt Forhold mellem Mennesket og Gud. En Psychologi, der er hentet fra de nu sædvanlige Bevidsthedstilstande, forslaaer her ligesaalidt som de mekaniske Love, der gjælde under Universets nuværende Tilstand, kunne overføres paa den oprindelige Vorden, den første levende Opstaaen. Heri ligger Grunden til, at alle tidligere Forsøg paa at forklare Mythologi og Aabenbaring ere slaaede feil.

Da Mennesket ved en Akt, der ligger ud over al Historie og al Bevidsthed, satte Potentserne i Spænding, ophævedes det oprindelige, virkelige Gudsforhold\*), og den uendelige Magt virker nu som en Kraft, der truer med

\*) En anden Følge af denne Katastrophe er særlig bleven betragtet i den negative Philosophi, nemlig Tilblivelsen af en ydre, materiel Verden. Derimod kunde den negative Philosophi ifølge sit Væsen ikke gaa ind paa, hvorledes „Værens

med at søndersprænge Bevidstheden, naar den ikke trænges tilbage indenfor faste Grændser. Den begrændsende, Skridt for Skridt seirende Magt, der i Menneskeaanden tager Kampen op med hin dæmoniske Kraft, og som derigjennem selv arbejder sig frem til Virkelighed, er, som allerede anført, den anden guddommelige Potents (Sønnen). Denne theogoniske Proces er foreløbig rent mythologisk. Den gaaer ud paa at materialisere den første, chaotiske Potents, nedsætte den til Tjener, til Stof og Grundlag. Polytheismen er det første Resultat af denne Proces. Thi da den sande Enhed er sat ud af Kraft, idet den første Potents vil herske alene, medens de andre Potentser stedse stræbe igjen at indtage deres Plads, saa forme under denne Strid de forskjellige Stadier sig for Bevidstheden til forskjellige Gudeskikkelser, Knudepunkter paa den Vei, Bevidstheden maa tilbagelægge for at finde igjen, hvad den har forskjertset.

Det første Stadium er Stjernedyrkelsen. Her er forsaavidt det egentlig Mythologiske endnu ikke begyndt, som den virkende Potents endnu staaer paa Overgangen mellem at være Centrum og Peripheri, ligesom ogsaa i Planeterne den oprindelige Tendents til at være Centrum endnu er tilstede, og ved bestandig at trænges tilbage bliver Grunden til den bestandige Bevægelse. Det næste Stadium er det, hvor Potentsen nedsættes til Materie, til Peripheri, hvilket mythologisk betegnes ved, at der optræder kvindelige Guddomme ved Siden af de mandlige (Urania ved Siden af Uranos: Herod. I, 131; den persiske, babyloniske og arabiske Religion). Som Mythologiens Philosophi i det Hele er en Naturphilosophi, kun i en høire Sphære (begge fremstille, hver paa sin Vis, en Theogoni), saaledes svarer dette Punkt i den

---

Herre“ stiller sig til hin Katastrophe, og hvorledes ifølge denne Forholdet bliver mellem ham og Mennesket, eller rettere, den kunde kun opfatte dette fra den negative Side.

mythologiske Udvikling særlig til, hvad der maa tænkes som Naturens egentlige Begyndelse, hvor det, der først selv var et Værende nedsættes til Grund og Stof (mater—*materia*). Snart optræder ogsaa den høiere Potents (*Dionysos*: Herod. III, 8) i sine første Bebudelser, endnu dunkle og uforstaaede. Men Guden selv er ældre end hans Navn, hans Nærværelse i Bevidstheden er ældre end hans fuldkomne Virkeliggjørelse deri. Nu fyldes Bevidstheden af Kampen mellem de to Magter, den materielle og den ideale Gud (phønicisk, phrygisk, ægyptisk, indisk Mythologi). Med den materielle Gud frygter Bevidstheden at miste Gud i det Hele; kun gennem Smerte og Død sker Befrielsen og den ideale Guds Seir. Deraf Modsætningerne i den mythologiske Bevidsthed: Sorg og Jammer fordi Guden er død, Glæde, fordi han atter er født. Den græske Mythologi danner endelig paa engang Afslutningen og Rekapitulationen af den mythologiske Proces. I den græske Gudeverdens Historie have vi i Successionen af Uranos, Kronos og Zeus en Afspeiling af Kampen mellem det ideale og materielle Princip, indtil tilsidst den klare olympiske Harmoni behersker Alt. Men den græske Mythologi har foruden denne exoteriske Side ogsaa en esoterisk, i Mysterierne, hvis Indhold er den opdukkende Bevidsthed om Mythologiens eget Væsen. Demeter betegner den høiere, ideale, mod Gud vendte Bevidsthed. Hun sørger ved Persephones Død, fordi hun med hende (Bevidstheden som den, der er underkastet det materielle, mythologiske Princip) troer at have mistet Alt. Den mysteriøse Forsoning sker saa ved, at hun istedetfor den undergaaede Gud faaer den blivende, som aldrig kan gaa under. Men heri ligger et Fremtidens Moment: den mystiske *Dionysos* (*Ἰαχχός*) er den stedse kommende (Eleusis — Advent). Her er da Mythologiens Ende, hvor den ikke blot har forklaret sig selv, men ogsaa vist ud over sig selv.

Overgangen fra Mythologi til Aabenbaring sker ikke

ved, at der optages et nyt substantielt Indhold. Forskjellen beroer paa det virkende Princip. Baade Mythologi og Aabenbaring forudsætte, som allerede tidligere bemærket, et ud over al bevidst Tænken og Digten liggende reelt Gudsforhold. Men dette Forhold kan enten være blot naturligt og ufrit, Nødvendigheden underlagt, hvor da paa Grund af Blindheden og Hildetheden Overtroen snart opstaaer. Saaledes i de naturlige, vildtvoxende Religioner. Eller ogsaa er det ikke blot en naturlig Potents, der virker, men Mennesket befries fra den blinde, ufri Religion derved, at det er en Personlighed, der fremtræder som virkende. Derfor er Christi Person og Historie Christendommens sande Indhold, hvorimod de christelige Dogmer kun ere Produkter af en jammerlig Philosophi\*). I Hedenskabet foregik Processen rent indenfor Bevidstheden. En subjektiv Forsoning var her tilstrækkelig, forsaavidt kun Følgerne af Adskillelsen fra Gud skulde overvindes. Anderledes naar det gjælder at ophæve selve Aarsagen, fuldstændig at bryde den guddommelige Uvillie (den første Potent<sup>3</sup>); dette kunde kun ske ved en virkelig historisk Handling. Istedetfor den ekstatiske Historie i Mythologien træder nu, i Inkarnationen, den virkelige, ydre Historie.

Men den sande Forstaaelse af denne historiske Kjendsgjerning har man hidtil ikke naaet, fordi man ikke satte den i Forbindelse med den hele religionshistoriske Fortid. Man saa ikke, at Christus implicite ogsaa var det i Naturreligionen Virkende. Gjennem Mythologiens theologiske Proces har den anden Potents underlagt sig den førte og staaer som Seirherre i Menneskeaanden. Spørgsmaalet er nu, hvorledes den, Menneskets Søn, som den

---

\*) Tidligere (Methode des akad. Studiums 1803) havde Schelling netop roet Kirkefædrene, fordi de ved Philosophiens Hjælp havde forstaaet at udvikle et saa dybsindigt System som Kirkelæren af de bibelske Bøgers tarvelige Indhold, der staaer langt tilbage for de indiske Religionsbøgers.

med Rette kan kaldes, da den menneskelige Bevidsthed har bevirket dens Vorden under denne Form, vil benytte den erhvervede Magt og Myndighed (*μόρφη θεοῦ*): om den vil beholde denne for sig selv (*ἀρπαγμὸν ἠγεῖσθαι Phil. II, 6*) eller benytte den til at føre Verden tilbage til Gud (*παραδιδόναι τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί. 1 Kor. XV, 24*). (Smlgn. Fristelseshistorien). Menneskeblivelsen, hvor den anden Potents istedetfor Gudligheden paatager sig en Tjenerskikkelse for at lide Døden, er Svaret herpaa. I Inkarnationen og de historiske Begivenheder, der slutte sig til den, har den indre, transscendente, guddommelige Historie gjenembrudt den ydre Histories Skranker, og denne faaer nu kun Betydning, forsaavidt den kan godtgjøre sin Sammenhæng med hin. Nu kommer ogsaa den tredie Potents, den hellige Aand, til Gjennembrud, idet den første Potents ikke længere chaotisk og satanisk unddrager sig den højere besjælende Enhed.

Loven for Kirkens Udviklingshistorie er indeholdt i Forholdet mellem de tre Hovedapostle: Petrus staaer parallelt med Moses, er Lovgiveren, det Stabiles Repræsentant; Paulus er en Elias, Frihedens og Bevægelsens Repræsentant; Johannes endelig er for Christendommen, hvad Johannes den Døber var for Jødedommen, Fremtidens Apostel. Den petrinske Kirke er derfor Katholicismen med dens faste, lovbundne Enhed; den paulinske er Protestantismen med dens radikale Frihedsprincip; den frie Enhed har sin Type i Johannes, der forener Peters Enfold med Pauli dialektiske Skarphed. Thi Maalet, som skal naaes, er hin først i Sandhed almindelige Kirke (om Kirke her endnu er det rette Ord), der alene opbygges i Aanden og kun bestaaer i den fuldkomne Forstaaelse af Christendommen og dennes virkelige Sammensmeltning med den almindelige Videnskab og Erkjendelse. Den frie Religion er vel indledet men ikke virkeliggjort ved Christendommen. Bevidstheden maa for at naa den frie Religion frigjøre sig fra Christen-

dommen ligesaa: som fra Naturreligionen søger sig selv kun Kilder til sin Fortvæmning. Den aarviede Religion naaer ved selve Fortvæmningen af Troensdommen, naar man nemlig ser, at den ikke er den høieste Videnskab, der fører til den sande menneskelige Sammenhæng af Alt. Den philosophiske Religion eller Aandens Religion er altsaa F: med Leibnizianismen, og adskiller sig fra den antikke Formreligion derved, at den har Mytologien og Aandensdommen til sine Forudsætninger og er deret roet Fuldstændig. —

Schellings senere Lære har en sigende historisk Karakter. Alt er her Udvikling til et eneste Aand. De var heller ikke i Identitetsteorien Tilværelsen er det Væren; Alt var Liv, nemlig det Absolute nødvendig: Selv-erkjendelse, dets evige Sammenslutning af sig selv som Objekt med sig selv som Subjekt. Men det var en Bevægelse, der var Et med absolut Hvile: idet Synspunktet kun toges i det Absolute, forsvandt ethvert hemmende Moment; der var ingen Skrænker, ingen Strid. Efterhaanden blev dog Schelling opmærksom paa et irrationelt Element, der sprængte denne immanente Enhed og aabnede Blikket for en Sondringens og Troens Verden. Og jo mere han fæstede sin Opmærksomhed paa dette Element, der for ham blev Et med Villiens Væsen, des mere traadte det Absolute i Skygge og betragtedes nu som det, der laa forud for den konkrete Udvikling, den forskjelsløse Enhed af de Modsætninger, der først ved Udviklingens Ende kunde forsones til virkelig Identitet.

Men den afgjørende Modsætning mellem den ældre og den senere Lære beroer dog paa, at Bevægelsen nu foregaaer om to Centra. Den negative Philosophi fører til et Punkt, hvor Transscendentsen sættes i Kraft, og den positive Philosophi begynder saa med det transscendente Princip for igjen at føre tilbage til det Immanente. Nødvendigheden af det dobbelte Centrum søges i Modsætningen mellem det Almene og det Enkelte. Den negative Philosophi bevæger sig indenfor det Almene og naaer derfor

ikke Virkeligheden, thi kun det Enkelte eksisterer. Mod-sætningen bliver her saa stærk, at kun den efter personlig Forløsning higende Villie skal kunne gjøre Overgangen. Alt det Virkelige skal Tænkningen kunne erkjende, men ikke, at det Virkelige er (quid, ikke quod). Existentsens Bestemmelse er ved at udskilles („udstødes“) fra det Almene ganske vist bleven irrational; men med hvilken Ret tilskriver Schelling en saa uhyre Abstraktion, som Sondringen mellem Existentsen og det Eksisterende, Realitet? Afset fra det eksisterende Væsen er Existentsen kun et Phantasibillede. Det absolut Enkelte i denne Forstand kan kun skues, ikke tænkes, og forsaavidt Schelling her taler om en fri Tænkning, bliver denne kun en phantastisk Spekulation.

Træt af den storartede Bevægelse i Tankens Verden søger Tænkeren dreven af en dunkel Trang ud over denne. Den absolute Idealisme bliver nu kun en Indledning til de høieste Mysterier. Saaledes begyndte Nyplatonikerne netop, hvor Platon og Aristoteles endte. Det høieste Princip, den sidste Aarsag til Alt naaes ifølge Plotin kun, naar Sjælen vækkes af et Lys, der er over Fornuften, til at søge ud over denne og vende sig mod et Høiere. Hvad Nyplatonismen er i Forhold til den klassisk-græske Philosophi, det er Ny-Schellingianismen i Forhold til den spekulative Idealisme.

Ogsaa hos andre Tænkere, hvis Udvikling har ført dem til et Brud med den spekulative Idealisme, finde vi et lignende Forhold. Ludwig Feuerbach forkastede Spekulationen som en Apotheose af Fornuften, af det Almene i Modsætning til det Enkelte og Sandselige, og korrigerer ligesom Schellings Værens Begreb saaledes: „Væren er Et med det, som er.“ Spørgsmaalet om Væren er for ham ikke længer et logisk Spørgsmaal, men gjælder Liv og Død, er en Anskuelsens og Kjærlighedens Hemmelighed. Naar han siger, at Existentsen har Betydning og Fornuft i sig, skjøndt den ei kan



udsiges, da minder dette ganske om Plotins Ord om Forholdet til det Høieste: *ἔχειν οὐ κωλύμεθα κἀν μὴ λέγωμεν*. I Skrifter, der omtrent ere samtidige med Schellings Forelæsninger i Berlin og med Feuerbachs „Philosophie der Zukunft“, distingverer Søren Kierkegaard paa tilsvarende Maade mellem Viden og Virkelighed („Philosophiske Smuler“, „Uvidenskabelig Efterskrift“): Hvad Virkelighed er, kan ikke tilegnes i Viden: enhver Viden om Virkelighed er Mulighed; Existentens er bestandig det Enkelte. Ogsaa her korrigeres Værens Begreb i Modsætning til den spekulative Idealismes Forflygtigelse. Hos Kierkegaard faaer Existentens Bestemmelse Betydningen af den ethisk betingede Virkelighed; det Enkelte, som er, er det eksisterende Individ, der staaer under den ethisk-religiøse Lov. Hos Feuerbach er Existentens givet for Sandsningen; det eksisterende Enkelte er den sandelige Gjenstand. Hos Schelling endelig er Virkeligheden den spekulative Skuens Gjenstand, der ene kan gribes, naar man søger ud over Bevidsthedens sædvanlige Grændse; det eksisterende Enkelte er her, ligesom hos Plotin, det Phantasibillede, der fremtræder for Tanken, naar denne, træt af at gennemarbejde Kategorierne, synker hen i en ekstatiske Anskuelse, der fremkaldes af den ikke mættede „Hunger efter Existentens“\*).

Men at denne Modsætning ikke kan fastholdes, ses hos Schelling deraf, at den positive Philosophi ikke lader sig nøie med det blotte „at“ (qvod), men bygger en hel transcendent Udvikling paa Basis af „das unvordenkliche Sein“. Modsætningen gjælder altsaa kun i selve

\*) Endnu en Parallel ligger nær: mellem Schelling og Schopenhauer. Nylig har saaledes Edv. v. Hartmann fremhævet, at Schellings senere Lære som Enhed af negativ og positiv Philosophi har den Fortjeneste at sammenfatte Hegels Princip (Ideen) og Schopenhauers (Villien) som lige berettigede og lige uundværlige Sider af det ene Princip. Philosophie des Unbewussten. 3te Aufl. p. 766.

Begyndelsespunkt. Og selv her føres vi ud over den; thi Tanken maa dog kjende sit eget Udgangspunkt, maa berøre terminus a quo for sin egen Bevægelse; ogsaa i selve Udgangspunktet gaa altsaa Tanken og Væren sammen, og Væren bliver ikke „unvordenklich“.

Dette kunde nu forsaa vidt ogsaa synes at være Schellings Mening, som han jo sætter den positive Philosophis Opgave i at gjøre det Transscendente immanent. Dette sker gennem den mythologiske Proces, der er en Bevidsthedsproces, om Bevidstheden her end er i en dunkel, fatalistisk Magts Hænder, er ude af sig selv (ekstatisk). Men ved Slutningen af denne Proces statuerer Schelling atter det Transscendente, endog i mirakuløs Form: den ekstatiske Historie træder, forat Forsoningen kan gennemføres, i Inkarnationen frem som virkelig Historie. Men Muligheden og Nødvendigheden heraf paavises ikke. Da det religiøse Forhold fra først af er bestemt som et Bevidsthedsforhold, hvortor kan saa Forsoningen ikke gennemføres gennem en Bevidsthedsproces? Tilmed da allerede den mythologiske Proces ifølge Schelling maa vise Muligheden heraf, idet den jo Skridt for Skridt har trængt det dunkle, adspjøttende og fristende Princip tilbage. Man kunde da tænke sig Udviklingen ført videre ved den Overgang a potentia ad actum, som nu er Schellings Yndlingsbestemmelse, tænke sig „den anden Potents“ fuldende sin Vorden og derved ogsaa gjøre den tredje Potents's (Aandens) Virkelighed mulig, saa at Enheden og Forsoningen naaes uden ny Transscendents. Men saa maatte man rigtignok opgive at deducere den kirkelige Treenigheds- og Inkarnationslære. Det er for at gjøre Fyldest i saa Henseende, at Schelling her har ophævet det rationelle Forhold mellem potentia og actus.

Den hele absolute Modsætning mellem „hvad“ og „at“ viser, for Schellings, ligesom for Feuerbachs og Kierkegaards Vedkommende, at den spekulative Idealismes Forudsætninger endnu fastholdes. Ellers kunde

Schelling ikke mene, at Tanken ved at udvikle sine egne Muligheder tillige udviklede Tingenes Væsen (quid), at altsaa Erfaring og Tænkning dækkede hinanden. Den negative Philosophi staaer i sig selv ganske paa Spekulationens Standpunkt, og navnlig beholdes Naturphilosophien ganske fra den tidligere Lære. Ligesaa ukritisk, som Schelling i denne forholdt sig til den virkelige Erfaring, forholder han sig i den positive Philosophi til Mythologi og Aabenbaring. Hans Lære hviler her paa et meget usikkert historisk Grundlag\*). Karakteristik er i denne Henseende den Ytring, at da hans Aabenbaringsphilosophi beroer paa en Udvidelse af Philosophien og den filosofiske Bevidsthed, der kun var mulig ved at gaa tilbage til Principerne, men den historiske Kritik ikke kjender denne Udvidelse af Bevidstheden, saa kan han aldeles ikke tage noget Hensyn til denne Kritik\*\*). Han behandler med andre Ord Kritiken paa samme Maade, som Theologien gjør det. Selve den mythologiske Udvikling ser han som en indre, metaphysisk, der ikke betinges eller berøres af fysiske eller psykologiske Indvirkninger.

Alligevel har Schelling den store Fortjeneste at have hævdet Nødvendigheden af en positiv og sympathetisk Forstaaelse af de historiske Religioner. Hans Religionsphilosophi danner derved en Modsætning til den spekulativ-idealistske. Ogsaa Feuerbach danner en saadan Modsætning; men han betonedede saa ensidig det lavere, pathologiske Element i Religionen, at det blev umuligt

\*) Dette vil man let overbevise sig om ved et Blik paa p. 139 f. ovenfor. Særlig skal fremhæves, at Schelling opfatter Successionen af Uranos, Kronos og Zeus som en Kamp mellem mythologiske Forestillinger, der fortrænge hverandre, medens Forestillingen om Gudeskampen dog kun er udsprungen af Forsøg paa at forklare de stridende Magter i Naturen eller at udmale sig Gudernes (de olympiske Guders) Oprindelse og Historie.

\*\*\*) Werke. 2te Abth. 4ter Bd. p. 231.

at forklare, hvorledes den ogsaa kunde indeholde en virkelig Sandhedskjerne. Schelling fastholder Fornuftsandheden som Grundlag (Prius) og kan derved ogsaa hævde det religiøse Forholds Sandhed.

Det Berettigede i Schellings Begreb om en positiv Philosophi er i det Hele dette, at det Existerende staaer selvstændig overfor den begribende Tanke og maa anerkjendes af denne, ikke opløses og forflygtiges. Men dette Positive kan ikke naaes ad anden Vei end den exakte Erfaringsvidenskabs og den historiske Kritiks. Og naar Erfaringen faaer selvstændig Betydning, vil Tingenes Existent's (quod) ogsaa vise sig at være en nødvendig Forudsætning for, at Tanken kan begribe deres Væsen (quid). Schellings Betøning af Existentens Begreb er mere en prophetisk Bebudelse end en virkelig Begyndelse. Han har skuet i Phantasien, hvad der er Opgaven for en mæisommelig Arbeiden i Virkeligheden.

Schellings positive Philosophi er ikke orthodox. Den udelukker ikke blot Theologi, men ogsaa Troen som positiv Tro kan umulig faa virkelig Betydning, da den positive Philosophi jo netop skal føre ud over Mythologi og Aabenbaring til den frie, philosophiske Religion, der er Et med Religionsphilosophien. „Aabenbaringsphilosophien“ er mere radikal, end man i Almindelighed troer. Fra theologisk Side mente man strax at kunne benytte Schellings nye System som Modvægt mod den negative Kritik, og han var, som vi have set, ikke fri for at kokettere med Orthodoxien. Men den gamle Tænkere har ikke fornegtet sin Fortid i den Grad, som det fra de mest modsatte Sider, den negative Kritiks saavel som Orthodoxiens, blev antaget. Theologien har derfor her, som saa ofte ovenfor philosophiske Systemer, indskrænket sig til at acceptere enkelte Præmisses eller Slagord, medens den forsigtig holder sig tilbage fra Konsekventserne. Selve disse Konsekventser udtales iøvrig kun i korte Antydninger; men allerede ved disse fast-

slaaes der et Princip, som afgiver det bedste Korrektiv mod den store Tænkens egne ukritiske Lærdomme.

2. Den yngre Fichte. — Ogsaa dette Navn minder om en af de største Skikkelser i den nyere Philosophis Historie. Denne Erindring ligger saameget nærmere, som Sønnen selv erklærer i Faderens Tænkning og Personlighed at have fundet de første Impulser til sin egen Forsken. Denne fik derved et Præg, som den selv under de forskjellige Phaser, den gennemgik, aldrig mistede. — Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) greb og udviklede, som allerede tidligere omtalt (p. 4), med rastløs Energi et centralt Punkt i den kantiske Philosophi og førte derved denne ud over dens oprindelige Begrænsning og Uklarhed. Han blev derved ført til en subjektiv Idealisme, i hvilken han tillige fandt et Grundlag for sin praktiske Stræben. Heroisk Arbeiden for Arbeidets egen Skyld og med asketisk Foragt for enhver Hvilen i det Givne og Opnaaede var Fichtes ethiske Princip. Men senere søgte han ud over denne subjektive og praktiske Idealisme, denne evige og aldrig beroligede Vorden og Virken at gribe en evig Væren, ud over den strenge Pligt nødvendinghed at finde det religiøse, det salige Liv, hvor det Absolute ikke længere staaer som et fjernt, uopnaeligt Maal, men er iboende i Mennesket. Fra sit rent subjektive Udgangspunkt mente han at være naaet til dette Høidepunkt, idet han ikke længere betragtede Bevidstheden som absolut, men som phenomonal Aabenbaring af det Absolute.

Det var fra denne senere Form af Faderens Lære, at Sønnen, Immanuel Hermann Fichte (f. 1797) tog sit Udgangspunkt. I Studiet af Faderens efterladte Skrifter fandt han det theoretiske Udtryk for, hvad der i hans Barndom var traadt ham imøde praktisk i begge Forældrenes personlige Tænkemaade og Liv\*). Thi Mode-

---

\*) Smlgn. „J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel“.

ren var paa den inderligste Maade gaaet ind i sin Ægtefælles hele Aand, og det blev paa Grund af hans tidlige Død hende, gennem hvem denne Aand maatte virke paa Sønnen. „Hendes Indfyldelse,“ siger denne\*), „skylder jeg Alt, hvad der har bevaret sig hos mig mit hele Liv igjennem af høiere Vækkelse, af urokkelig Forvisning, om end ikke filosofisk udtydet, endnu mindre filosofisk begrebet. Men Driften, den uslukkkelige Trang var derved nedlagt i mig til at se hint Ethisk-Religiøse retfærdiggjort og bragt til Forstaaelse for mig ogsaa ad Begrebets Vei.“ Denne Udtalelse bidrager til Forklaringen saavel af de stærke som af de svage Sider hos den yngre Fichte. I Kraft af det Motiv, han her har angivet for sin filosofiske Forsken (det var det, der fra philologiske Studier førte ham over til Philosophien), kalder han sig en Personlighedsphilosoph; Overbevisningen om Personlighedens og det personlige Livs Realitet er det Gjennemgaaende i hele hans lange videnskabelige Virksomhed. Men denne personlige Interesse, som fra først af er tilstede og fordrer sin Fyldestgjørelse, hindrer da ogsaa paa mange Maader det frie, uhildede Blik, den rene, konsekvente Udvikling. Saamegen Fortjeneste den yngre Fichte end har indlagt sig ved sin Opposition mod den ensidige Pantheisme og Idealisme og senere mod Materialismen, saa svækkes dog paa den anden Side Virkningen heraf ved det Tendentiøse, det bevidste Øiemeds umiddelbare Fremtræden, og ogsaa i selve Resultaterne fremkommer derved meget Uklart og ligefrem Phantastisk.

Som Trangen til at klare den ethisk-religiøse Overbevisning var det positive Motiv for I. H. Fichtes Phi-

---

2te Aufl. 1862. Von I. H. Fichte, — en Bog, som Feuerbach (i „Pierre Bayle“) med Rette satte meget høit.

\*) Bericht über meine philosophische Selbstbildung. Verm. Schr. 1869. 1ster Bd. p. 32.

losferen, saaledes har han fremdeles erklæret, at den Modsatning, hvori denne Overbevisning maatte komme til det herskende System, det hegelske, har været en bestandig fremad drivende Braad for ham. Den absolute Idealisme, saaledes som Schelling og Hegel havde udviklet den, maatte i en dobbelt Henseende virke frastødende paa ham. For det Første ved sit pantheistiske Resultat, ifølge hvilket alt Enkelt og Individuelt var et Usandt og et Forsvindende; — Personlighedens Realitet var jo for ham fra først af en Grundsandhed. Men dernæst ogsaa ved Postulatet om en absolut Erkjendelse. For Fichte var det en nødvendig Fordring, at Erkjendelsens Gyldighed først maatte godtgøres, før Tanken kunde hæve sig til det Absolute. Det subjektive Standpunkt, som Schelling og Hegel mente at have overvundet, havde endnu sin Berettigelse for ham. — „Jeg maa bekjende,“ siger han (anf. Skr. p. 53), „at den uvilkaarlige Protest derimod [mod Resultaterne af Hegels System], men tillige Ønsket om ad spekulativ Vei at gjøre Fyldest for de derved opstaaede nye Fordringer, siden hin Tid ere blevne den egentlig tilskyndende Spore til min Philosopheren.“

Studiet af Philosophiens Historie førte ham\*) til at skjelne mellem en dobbelt Række af Anskuelse, der stode i en afgjørende Modsatning til hinanden. Den ene er den, der som Schelling og Hegel strax tager et objektivt Udgangspunkt og herfra udvikler en Lære om Væren som objektiv Substant. Denne Retning hviler, saavel i sine spekulative som i sine mystiske Former, paa Enheden af Tænken og Væren og fører i sidste Konsekvens til Pantheisme. Den anden Retning er den subjektivt-reflekterende, som navnlig repræsenteres

---

\*) „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie“ (1829. 2te Aufl. 1841). „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie“ (1832).

af Kant; dennes Ensidighed bestaaer i, at den ikke kan hæve sig over den subjektive Bevidstheds Skranker, ikke kan naa en objektiv Erkjendelse. Den sande Forening og Mægling mellem begge Retninger finder han i, at det filosofiske System begynder med Erkjendelseslæren og først gennem denne hæver sig til det objektive Standpunkt. I hans methaphysiske Hovedværk „Grundzüge zum Systeme der Philosophie“ er derfor første Del Erkjendelseslære: „das Erkennen als Selbsterkennen“ (1833), anden Del Ontologi (1836), „Videnskaben om Virkelighedens Former og, da kun det Absolute er det Virkelige, om det Absolutes Virkelighedsformer“; tredje Del: „die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre“ (1846) danner Afslutningen, idet der fra Verdensbegrebet, saaledes som Ontologien udviklede det ved at udvikle Virkelighedsformerne, søges tilbage til Gudsideaen, den sidste Forklaring og Begrundelse af den givne Verdenskjendsgjerning.

Bevidstheden maa, saaledes indledes Erkjendelseslæren, begynde med sig selv, sit umiddelbart givne Væsen. Først Skridt for Skridt kan den udvikle og opdrage sig selv til Sandhed. Bevidstheden er selv Begyndelsen, fordi den er det umiddelbart Visse, og Erkjendelseslæren er Bevidsthedens Udviklingshistorie til Tænkning og under Tænkning. Fra sit første Standpunkt, hvor den endnu er fortabt i Anskuelsen, i umiddelbar Enhed med det Objektive, arbejder Bevidstheden sig frem til Forestilling, Tanke og Erkjendelse. Naar den nu paa sit høieste Trin besinder sig paa sit eget Væsen og med gennemtrængende Reflexion og opløsende Skepsis har tilintetgjort ethvert umiddelbart Indhold, bliver der kun selve dens eget Væsen tilbage som det eneste Visse. Den hele Objektivitet er forsvunden i Subjektivitet. Viden er derfor fra den ydre Realitets brede Mangfoldighed svunden sammen til en snever Kreds, til den formelle Viden af sig selv. Dette er et nødvendigt



Gjennemgangspunkt til den frie Erkjendelse af Sandheden. At det kun kan være et Gjennemgangspunkt, — at Bevidstheden ikke kan holde sig paa dette Punkt, ligger i, at den ved at gjøre Alt til Intet ogsaa vilde opheve sig selv, idet den jo vilde blive Bevidsthed om Intet. Bevidstheden kan kun have Realitet, forsaavidt den har et absolut Indhold som sin af Reflexionen uopløselige Basis. Dette Indhold er absolut, fordi det ikke, som det endelige Objektive, sættes af Bevidstheden, men selv er dennes Rod og Grundlag; det er en absolut Væren, fordi det ikke er Bevidstheden selv, men er i Bevidstheden. Det Absolute er al Bevidstheds evige Grundbetingelse. Bevidstheden er altsaa kun et Relativt, Afbillede og Aabenharing af et ubetinget Værende, der maa være, saa vist som der i det Hele er Bevidsthed til. Heraf følger tillige, at den spekulative Tanke ikke staaer i Modsætning til Anskuelsen; som Bevidstheden i sin sidste Grund er en Fornemmen af det Absolute, saaledes maa Tanken, naar den skal fatte alle dets Aabenbaringsformer bestandig optage Anskuelseselementer i sig. Den høieste Erkjendelsesform er derfor den spekulativt-anskuende Erkjendelse og al Spekulation i sidste Instants Theosophi.

Bestemmelsen af det Absolutes Væsen og Begreb maa Erkjendelseslæren overlade til Ontologien. Erkjendelseslæren kan kun godtgjøre, at det Absolutes Begreb har Realitet; Ontologien har den Opgave at udvikle de evige Former, i hvilke alt konkret Virkeligt fremtræder. Men den Tænkning, ved hvilken denne Udvikling gennemføres, er ikke længer som hos Hegel, den abstrakte og indholdsløse; den har tvertimod gennem Erkjendelseslæren vundet Visheden om det Absolute og søger nu kun nærmere at udvikle, hvad der ligger i dets Væsen. Fra de mere abstrakte og ensidige Former søger den ad den immanente Dialektiks Vei til stedse mere konkrete Bestemmelser. Paa sit Høidepunkt, naar den har ud-

tømt Kategorierne, de evige Verdensformers System, bliver Ontologien Idelære eller spekulativ Theologi, idet den ender i et Realt, som ikke længer er behæftet med Modsigelsens Braad, men indeholder Virkelighedens evige Forbillede, til hvilket alle hine Verdensformer forholde sig tjenende. I Idelæren giver den negative Dialektik Plads for den positive; thi det er nu reale Forhold, det gjælder om. Bevægelsen indenfor Ideverdenen er et Forbillede for den reale Verdensproces. Naar derfor Idelæren fører til det Resultat, at Aandens, Personlighedens Ide er den højeste Virkelighed, saa er dette en Sandhed, som ogsaa den reale Verdensudvikling faktisk godtgjør, hvilket det dog ikke længere er Methaphysikens men Realphilosophiens (Naturphilosophiens og Historiens Philosophis) Sag at godtgjøre. Den hegelske Philosophi maatte føre til Pantheisme, netop fordi den ikke gjorde denne Adskillelse mellem Formal- og Realphilosophi. Hos Hegel er Kategoriernes dialektiske Udvikling det Absolutes egen Selvudvikling; derfor er det Absolute først fuldendt, først den absolute Aand ved Udviklingens Slutning. Men det maa nøie fastholdes, at den ontologiske Begrebsudvikling sonderer, hvad der i Gud evig er Et, hvad han er i uforanderlig Lighed med sig selv, ophøiet over al Vorden og Udvikling. Forskjellig herfra er den Maade, hvorpaa Guds Væsen lægger sig for Dagen indenfor den virkelige Verdensudvikling, af hvilken hin evige Væren i sin absolute Enhed er uberørt. („Gegensatz von Ewigkeit und zeiterfüllender Genesis“). Som vi kunne erkjende Rummets Love afset fra det Rumopfyldende, saaledes kunne vi ogsaa gennem Udviklingen af de aprioriske Former erkjende Guds Væsen. Men det fører ikke, som Pantheismen mener, til en adækvat og absolut Begriben af det Guddommelige, end sige, at vor Tænken skulde være identisk med den guddommelige Selverkjendelse. Thi denne Formerkjendelse naaer endnu ikke Gud i sig selv, det guddommelige Væsens Fylde

og uendelige Frihed. Medens vor ontologiske Tænkning er rent apriorisk og dialektisk, er den guddommelige Tanke, der aabenbarer sig i Verdensvirkeligheden, absolut positiv og konkret. Modsætningen mellem det theocentriske og det anthropocentriske Standpunkt maa fastholdes; det første er os absolut utilgængeligt. —

Det Karakteristiske ved dette Forsøg paa at komme ud over den absolute Idealisme er, at man ved at give den objektive Ideerkjendelse en subjektiv Begrundelse gennem Reflexion over Bevidsthedens Væsen modificerer dens Væsen og Resultater og gjør den fra absolut til relativ. Spørgsmaalet er da, om Ideerkjendelsen ikke taber sin spekulative og objektive Betydning ved at støttes til en reflekterende Erkjendelseslære. Mod dette Punkt vendte Kritiken sig ogsaa, ikke blot fra Hegelianernes Leir, som i Fichtes Forsøg saa en Tilbagevenden til Kants subjektive Standpunkt, men ogsaa fra en Mand, som ellers i sin hele Retning syntes at staa Fichte nær og i Almindelighed stilledes sammen med ham. C. H. Weisse paaviste i sit Stridsskrift mod Fichte: „Das philosophische Problem der Gegenwart“ (1842), at det ved det Udgangspunkt, denne havde taget i Faderens subjektive Idealisme, blev ham umuligt at vurdere end sige at optage i sin Anskuelse, hvad Schelling og Hegel havde lært om Ideens Væsen. Det Absolute Ide, saaledes som disse Tænkere opfattede og udviklede den, er den i en intellektuel Anskuelse eller dialektisk Begrebsudvikling godtgjorte Forvisning, at ikke det blotte Subjekt er det i Sandhed Værende og Virkelige, men at dertil udfordres Subjektets Overgang i det Objektive og Tilbagevenden til sig selv igjen, kort sagt det absolute Subjekts uendelige Potensation ved at medieres med sin Objektivitet. Men denne Ide kan saa langt fra vindes gennem en reflekterende Erkjendelseslære, at denne tvertimod stedse maa forudsætte hin. Erkjendelseslæren kan ikke godtgjøre Ideens Realitet, da den jo,

som Fichte ogsaa indrømmer, selv hviler paa denne. Man kommer i hvert Tilfælde til at bevæge sig i en Kreds: Erkjendelsens Realitet skal bevise det Absolutes Realitet, hvorpaa den selv beroer. Af denne Kreds kommer man kun ud\* ved at skjelne mellem den Forskole, Individet maa gennemgaa for at komme til Sandheden, og Sandheden selv, og saa ved Udviklingen af denne at gaa ud fra det, som i sig selv er det Oprindelige.

Dog var det ikke denne Betragtning, der senere bevægede Fichte til at søge en anden Begrundelse af det Absolute og en anden Overgang fra Erkjendelseslæren til de øvrige Dele af Systemet. Han fastholdt tvertimod Nødvendigheden af, at Erkjendelseslæren gik forud for Metaphysiken (Idel læren, Læren om det Absolute). Men medens Overgangen tidligere var immanent, idet Bevidsthedens eget Væsen førte tilbage til det Absolute som sin Grund, forkastede han senere denne rene Immanents som pantheistisk. Gud blev ved den kun set som det iboende Subjekt-Objekt, i hvilket det endelige erkjendende Subjekt dialektisk ophævedes gennem den uendelige Erkjendelsesakt. Derimod ophæves det pantheistiske Princip, naar man betragter Erkjendelseslærens Resultat som et nyt Problem, ved hvis Løsning vi forlade den negative, immanente Udvikling. Dette Problem bliver da: hvad er Grunden til den Identitet af Subjekt og Objekt, hvorpaa al Erkjendelse beroer?

I sin „spekulative Theologi“, i hvilken han paa denne Maade korrigerer sin tidligere Lære, udtaler han, at denne kun kunde føre til at opfatte Gud som den endelige Verdens aandelige Enhed. Det er navnlig naturvidenskabelige og anthropologiske Studier, der have ført ham til Overbevisningen om det Individuelles Realitet, at det ikke er et blot Endeligt, der ophæves i det Absolutes uendelige Proces. Hermed følger da ogsaa en ny Methode. Var denne tidligere dialektisk-ontologisk, idet den ad den immanente Spekulations Vei søgte at

udvikle Gudsiden, saa lægges der nu en Tankegang til Grund, der svarer til det gamle kosmologiske Bevis, hvor der fra Tilværelsen som given Kjendsgjærning sluttes tilbage til Gud som dens Grund og Aarsag.

Den Enhed af Subjekt og Objekt, som Erkjendelsen forudsætter, bliver nu kun en enkelt Kjendsgjærning, som for at ses i sit rette Lys maa indordnes i den hele Verdenskjendsgjærning. Denne viser os nemlig som det virkelig Værende ikke, som Hegel mente, en Række af forsvindende Momenter, men en Uendelighed af reale Positioner, af Urkvaliteter, som udgjøre det Oprindelige og Blivende i al Vexel, det Substantielle i det Endelige. Pantheismen kjender kun to Led, det Absolute og det vordende (phænomenale) Endelige; men skal den reale Verdensudvikling i sin Mangfoldighed ikke ned sættes til et blot Skin, saa bliver et tredje Led, et Mellemlid nødvendig, Begrebet om det substantielle Endelige, den reale Urposition. Herved gjendrives Pantheismen ligesom fra nedens af, ud fra den umiddelbare Verdenskjendsgjærning. Men idet Forklaringen af det Givne saaledes fører til Antagelsen af en uendelig, real Mangfoldighed — en Antagelse, som indeholder det Berettigede i Herbarts Lære og i hans Opposition mod den spekulative Idealisme — saa viser det sig dog snart, at denne Mangfoldighed kun bestaaer og kun kan bestaa i og formedelst en uendelig, dem alle gjennemtrængende Enhed. Hver Position er ikke Noget for sig selv, men staaer i indre Vexelforhold til alle andre. Paa samme Maade derfor, som Erkjendelsens Kjendsgjærning fører til Antagelsen af en Enhed, der omfatter og betinger saavel Subjektet som Tingene, viser det sig nu, at alt Eksisterende i sin Mangfoldighed og individuelle Eienommelighed maa bæres og grundes ved en ubetinget Enhed, der indeholder den sidste Grund til den hele Verdenssammenhæng saavel som til enhver relativ Enhed

og Helhed indenfor denne. Verdensenheden kan kun være et Produkt af den skaberiske Ur-Enhed.

Det næste Spørgsmaal bliver da, hvorledes en saadan absolut Enhed af det Uendelige er mulig. Ved at antage den absolute Enhed lægger man jo egentlig kun Vanskeligheden et Skridt tilbage, fra det Betingede til det Ubetingede. Ogsaa ved dette Spørgsmaal fremhæver Fichte, at dets Besvarelse maa søges paa Grundlag af og i Analogi med det oprindelig Givne. Han opstiller i det Hele som sit ledende Princip, at kun af Verdensvirkeligheden kan Gudsideaen erkjendes. — Den faktiske Sammenhæng mellem Enkeltvæsenerne viser sig nærmere at forudsætte en ideel Forbindelse, i hvilken det enes Begreb betinges ved det andets Begreb og kræver det som sin nødvendige Forudsætning: for at det ene skal være, maa ogsaa det andet være. Hvor adskilte Enkeltvæsenerne end ere i deres ydre Virkelighed, ideelt set ere de dog nærværende i og for hverandre. Denne ideelle Sammenhæng er en teleologisk Sammenhæng. Forholdet mellem Øiemed og Middel er jo netop dette, at hint forudsætter dette som nødvendig Betingelse, medens omvendt dette først ved hint finder sin fuldstændige Forklaring og Begrundelse. Denne ideelle, teleologiske Sammenhæng forudsætter da igjen en overskuende og sammenfattende Tanke, der tillige i sit reale Væsen faktisk sætter og omslutter det eksisterende Mangfoldige. Man har tænkt sig det Absolute som en Verdenssjæl, der virker og former i Verden med allestedsnærværende, men bevidstløs Fornuft. Den ideelle Sammenfatten er her en skuende Imagination, og den skabende Virksomhed bestaaer i, at denne imaginative Virksomhed stiger til udtrykkelig, individuelt producerende Anskuen. Saaledes i Schellings Naturphilosophi, hvor alt Eksisterende er særegne Former for det Absolutes Selvanskuen. Et høiere Trin naaes, naar man som Hegel indser, at det Absolute ikke kan være fortabt i den objektive Anskuen,

men maa være fri som almen Fornuft, absolut Aand. Dog er det endnu bestandig kun Begrebet om en Verdensaand, derved naaes, og Afslutningen bliver kun relativ, stiller et nyt Problem. Thi Begrebet om Verdensaanden er kun et koncentreret Udtryk for Verdensproblemet, for den Kjendsgjerning, at i Universet er den høieste Enhed af Fornuft og Virkelighed realiseret; men det Spørgsmaal forbliver ubesvaret, hvorledes dette er muligt, hvilken den sidste Grund til denne Kjendsgjerning er. Heri ligger Nødvendigheden af at gaa ud over den hegelske Philosophi\*).

Dertil kommer endnu en anden Vanskelighed. Den absolute Idealisme kan ikke udvikle Aandens Begreb saaledes, at den kommer til at staa frit overfor det Ubevidste. Det ubevidste Liv, Naturen i snevrere Forstand forbliver derfor uforklaret. Derimod fører Erkjendelsen af, at alle umiddelbare Tids- og Rumsforskjelle, al umiddelbar Existeren i det Hele er indoptaget i den teleologiske Sammenhæng, til den Overbevisning, at denne hele Sammenhæng maa besiddes af det Absolute som Verdens-Urbillede i evig Klarhed. Den indre Hensigtsmæssighed fører saaledes med Nødvendighed ud over sig selv. Verdens-Urbilledet, den evige Tanke-Kosmos, Albevidstheden fører atter tilbage til en Selvbevidsthedens Enhed som sin Grund. Og saaledes staa vi da ved det sidste Led af det lange teleologiske Bevis, som i sin Gang Skridt for Skridt har støttet sig til Verdenskjendsgjerningen. Kun en guddommelig Villiesmagt kan indeholde Aarsagen til Verden, da denne ikke er Et med det rene Begreb. Og en saadan Magt besidder Gud som den selvbevidste Enhed, der evig sætter og forener de reale Urpositioner.

Baade i det høieste Princip's Begreb og i Begrebet

---

\*) Jvnfor ovenfor p. 21 f. Fichtes Karakteristik af den hegelske Philosophi i et tidligere Skrift.

om det Endelige er der saaledes paavist Korrektiver mod den abstrakte Spekulations pantheistiske Resultater. Og begge Korrektiver staa i indre Forbindelse. Det Absolutes koncentrerede Enhed som Selvbevidsthed vilde ikke være mulig, naar der ikke indeholdtes en virkelig Realitet deri, og paa den anden Side vilde det Endelige kun være et usandt Skin, naar ikke dets Realgrund indeholdtes i det guddommelige Væsen. Urpositionerne, som her indtræde som den nødvendige Mellembestemmelse mellem det Uendelige og det Endelige, ere derfor evige, „urskabte ved Guds evige Villen af sig selv“. — Spørgsmaalet er nu, hvorledes Urpositionerne nærmere forholde sig paa den ene Side til Gud, af hvis Væsen de udspringe, paa den anden Side til den endelige Verden, hvis Substants de udgjøre.

Hvad den første Døl af dette Spørgsmaal angaaer, da ligger der heri en Vanskelighed, som allerede Weisse i sit ovenfor nævnte Stridsskrift med stor Skarpsindighed har paavist. Idet nemlig Urpositionerne ved en Slutning fra Virkning til Aarsag (via causalitatis) føres tilbage fra den virkelige Tilværelse, hvis individuelle Grundlæg de udgjøre, til Guds Væsen, gaaer denne Bevægelse egentlig ud paa det Samme, som Fichte selv lægger Schelling og Hegel til Last, nemlig at søge en Forklaring af det Givne ved at lægge Vanskeligheden et Skridt længere tilbage. Men derved skærpes den snarere end mildnes. „Hvorledes,“ spørger Weisse med Rette, „kan det forenes med Guds Begreb som Aand, som fri, absolut Aand, at tænke nogensomhelst særskilt endelig Bestemmelse eller, hvad der vel kommer ud paa Samme, en Uendelighed af saadanne Bestemmelser sat i ham paa evig og uforanderlig Vis?“ Fichtes Besvarelse af dette Spørgsmaal er uklar og vakkende. Medens det nogle Steder synes, som om han opfatter Urpositionerne som evige i deres absolute, monadiske Enkelthed („urskabte“ altsaa = uskabte) — en Forestilling, der vilde



føre til en eventyrlig Præexistenslære, — saa hedder det paa andre Steder, at „Urpositionerne existere i den evige Natur vel paa urbilledlig, men dog ikke paa udtrykkelig individuel Maade“, at de ikke i sidste Instants kunne forblive i deres atomistiske Enkelthed, men maa gaa tilbage i det guddommelige Væsens Enhed som dettes evige Grundkræfter. Dog erklærer han det Spørgsmaal for uløseligt, „paa hvilken udtrykkelig Maade Gud forener disse for os substantielle Væsener med sig, om han sætter dem som perennerende eller tager dem som flydende Momenter tilbage i sin Enhed.“ Ganske vist kan dette Problem presses saaledes, at det ikke blot bliver uløseligt, men ogsaa meningsløst. Dog kan det ikke negtes, at Fichte, idet han fra Herbart optog Urpositionernes Begreb, ved hvilket det efter hans egen Erklæring (Ontologie p. 194) først blev ham muligt at gjøre det afgjørende Skridt ud over Hegel, — derved har bragt noget Uensartet ind i sin Anskuelse, som kun vanskelig kan forenes med dennes øvrige, fra den spekulative Idealisme stammende Elementer. Derfor har Erdmann ogsaa betegnet hans Lære som Eklekticisme. Eklekticisme bliver ethvert Standpunkt, der ikke formaaer at lade de nye og fremmede Elementer, det optager, omgaa en indre Omdannelse ved Tilegnelsen.

Urpositionernes System udgjør for Fichte den indre Natur i Gud. Ved Hjælp af dette Begreb mener han ikke blot at komme ud over den pantheistiske, men ogsaa over den vulgære theistiske Anskuelse. Pantheismens Berettigelse ligger i den Sandhed, at uden Verden, uden Universum vilde Gud ikke være Gud; med Guds Virkelighed er der sat et Universum, hvori Alt er indesluttet og Intet kan opstaa eller forjaa. Men paa den anden Side gjælder det: den umiddelbare Virkelighed er ikke den guddommelige; Gud vilde være Gud ogsaa uden denne givne Verden. — Den sædvanlige Theisme lærer i Modsætning til Pantheismen en mirakuløs Skabelse af

Intet, en virkelig Frembringelse af Noget, som før ikke var men nu bliver til som Almagts Produkt. Overfor denne Anskuelse holder Fichte sig til sin Faders be kendte Ord, at den er al falsk Metaphysiks Grundvildfarelse, og at Ingen har sagt et forstaaeligt Ord om den. I Sammenligning med en saadan Anskuelse vilde Pantheismen nødvendigvis have Fortrinnet; den staaer Sandheden et Trin nærmere, da den ikke krænker Guds ideen ved at tillægge Gud en absolut Vilkaarlighed. Den sande Theisme er den, der har optaget Pantheismen i sig, forsaavidt denne er berettiget, nemlig forsaavidt den hævder Væsenssammenhængen mellem Gud og Verden. Den kan i Modsætning til den vulgære, dualistiske Anskuelse betegnes som den konkrete Theisme eller, med et fra Krause laant Udtryk, som Panentheisme\*).

Dette fører os til den anden Del af det ovenfor opkastede Spørgsmaal, Forholdet mellem Idealverdenen i Gud og den endelige Tilværelse, eller med andre Ord til det egentlige Skabelsesproblem. At Fichte negter en Skabelse i den vulgære Betydning, som her tillige er den kirkelig-dogmatiske, have vi allerede set. Skabelsesproblemet maa for ham antage følgende Form: hvorfor forblive Urpositionerne ikke i deres evige, uomskiftelige Ro, men gaa ind i den endelige Tilværelses Begrændsning og stedse omskiftende Vorden? — Den guddommelige Villie er ikke absolut producerende; den er kun tilladende. Dette Begreb om den tilladende Villie bliver i Skabelseslæren Mellembestemmelsen mellem den pan-

---

\*) Smlgn. „Vermischte Schriften“ I. p. 275: „Ved Theisme forstaa vi den ganske almindelige Tanke, at det absolute Verdensprincip i intet Tilfælde kan tænkes som blind, bevidstløs Magt, som almindelig Substant eller abstrakt, upersonlig Fornuft, men kun som i og for sig værende Væsen, for hvis Grundegenkab den menneskelige Tænkning ikke raader over anden Analogi eller andet Udtryk end den absolute Selvbevidsthed.“

theistiske og den dualistiske Opfattelse, ligesom Urpositionernes Begreb var det ved Opfattelsen af det almindelige Forhold mellem Gud og Verden. — Istedetfor den indre, forbilledlige Maade, hvorpaa Urpositionerne ere i den evige Idealverden, udlades de nu til isoleret, hverandre udelukkende Existents, sættes under Rummets, Tidens og Legemlighedens Form. Skabelsesproblemet er ikke et særskilt Problem; det er ikke mere ubegribeligt end Problemet om et hvilket som helst enkelt Naturphænomens Opstaaen. Men den tilladende Villie er kun den ene Side af Sagen. Urpositionerne stræbe nemlig selv efter Selvstændighed; der er i enhver af dem en prometheisk Spire, i hvis Vækkelse Skabelsen netop bestaaer, en Spire, som gjør ethvert endeligt Væsen til et eiendommeligt, og som driver Enkeltvæsenet til at frembringe sig selv, idet det frembringes ved den guddommelige Villie. Denne Villies Almagt er altsaa ikke længere transcendent; men den er derfor ikke mindre ubetinget. —

Denne klare og rationelle Udvikling af Forholdet mellem Gud og Verden kommer dog, afset fra den tidligere berørte Vanskelighed ved Urpositionernes Begreb, til at lide af en Uklarhed, som stammer fra den Maade, hvorpaa Guds Personlighed opfattes. Fichte hævder med Føie, at der i Begrebet om en absolut Selvbevidsthed ikke indeholdes nogen Modsigelse, som ikke ogsaa vilde ligge i Begrebet om en blot Substantsenhed eller om en upersonlig Verdensaand. Problemet forbliver det samme, nemlig om Forholdet mellem Uendelighed og Enhed, men det løses fuldstændigst og klarest ved den absolute Selvbevidstheds Begreb. Det er ingen utilstedelig Anthropomorphisme at overføre Selvbevidsthedens, Personlighedens Bestemmelse paa Gud; tvertimod, kun Gud er et rent Jeg, en fuldkommen Enhed med sig selv, medens i den endelige Aand Jeget kun er Reflexionens og Abstraktionens Værk og Enheden derfor formel og tom. Hvad

der trænger til Forklaring er derfor snarere, hvorledes Jegets eller Selvbevidsthedens Begreb ogsaa finder sine endelige Repræsentanter. — Men Fichte finder i Personlighedens Princip, saaledes som han anvender det paa Gud, dog endnu „et specifisk Mere“ end den blotte Nødvendighed; Begrebet om den guddommelige Villie udtømmes efter hans Opfattelse ikke ved, at den ses som den høieste Enhed af Frihed og Nødvendighed — det vilde, som han udtrykker sig, kun give en Virken, ikke en Handlen. Den guddommelige Handlen skal derimod positivt udelukke det Nødvendige, det „Naturagtige“. Gud kunde derfor have undladt at skabe Verden, og han kan i ethvert Øieblik vende tilbage til sin indre, afsluttede Selvtilfredsstillelse, uden Verden; naar Verden alligevel bestaaer, kan det kun være ved hans Villie. Fichte sætter her ikke blot sin rationelle Skabelseslære i Fare, men træder ogsaa i Modsætning til den nyere spekulative Philosophis hele Standpunkt, som han dog ikke vil fornægte, men tvertimod føre videre. Skal Alt i sidste Instants bero paa et Valg, til hvis Udfald Tanken ikke kan finde nogen nødvendig Aarsag, hvad er det da Andet end en Tilbagevenden til den gamle creatio ex nihilo? Et ubetinget og ubegrundet Valg var netop det Intet, af hvilket Gud ifølge Kirkelæren skabte Verden. Og Fichte kommer derved ind paa Forestillingen om en engang-for alle færdig Gud, hvis Natur kun ses som Villiens Produkt, en naturløs Gud. Han polemiserer mod Schellings Forsøg paa at eftervise et ubevidst Naturliv indenfor selve Guddommen. Naturen er altsaa for Fichte væsentlig et Afledet, ikke et Oprindeligt\*).

---

\*) „Der Geist der Natur, weil er sich nur in unbewusster Weisheit des Wirkens zu zeigen vermag, ist eben darum der nicht-absolute, nicht der Geist Gottes.“ „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie“. 2. Aufl. p. 765.

Det store Resultat, som den spekulative Idealisme havde naaet med Hensyn til Gudsiden, skjøndt endnu under ensidig Form, var derimod, at det guddommelige Væsen ikke kunde være et abstrakt Subjekt, en ren, naturløs Aand, men at det som den sidste Grund til Alt ogsaa maa være væsenbeslægtet med Alt. Den yngre Fichte forskjertser dette Resultat ved sin Spiritualisme, der ikke har Blik for Naturlivets Betydning med Hensyn til Bestemmelsen af Gudsiden. —

Vi følge Fichte videre til hans Antydninger om Historiens Philosophi og Religionsphilosophien. Idet Enkeltvæsenene fra den evige Urposition gaa over i den endelige Tilværelse, den timelige Udvikling, bliver det egentlig Centrale i disse Enkeltexistentser det aandelige Uranlæg, i hvis eiendommelige Form Individualiteten bestaaer. Dette er, hvad Fichte kalder Genius. Gjennem dette ideale Element staaer Enkeltexistenten i indre Forbindelse med det guddommelige Væsen. Grunden til det Onde ligger ikke i selve Endeligheden, ei heller i en ubegribelig Vilkaarlighed hos Mennesket, men i Muligheden af, at det endelige Væsen ikke naaer det Maal, der er sat for det. Da derfor hverken Endeligheden eller Synden medfører en absolut Modsætning til Gud, eller fører udenfor Gud, saa kan dennes Virken i Tilværelsen heller ikke gaa for sig paa ydre, mirakuløs Vis. Gjennem det ideale Uranlæg (Genius) i det Endelige arbejder Guddommen styrkende, fremmende, potentserende henimod Verdensudviklingens Maal. Ved denne guddommelige Virken ophæves Skridt for Skridt det Isolerede og Dualistiske i den endelige Tilværelse. Alle egentlig historiske Bedrifter ere frembragte ved den guddommelige Vækkelse af Menneskets Genius, ved den Begeistring, der griber den menneskelige Frihed, saa at den, idet den øver sin egen Gjærning, faaer den Bevidsthed, at dens Indhold ligger ud over den selv, maa være den indgydt. Paa det høieste Trin er det den religiøs-ethiske Ide,

der begejstrer, og Individet bliver derved Mellemand mellem Guddommen og den øvrige Menneskehed, religiøs Genius, Prophet. Det høieste Maal, som skal naaes gennem denne stedse af guddommelige Kræfter baarne Udvikling, er den inderligste og fuldstændigste Enhed af Selvtilfredsstillelse og Hengivelse. Al Salighed bestaaer i den bevidste Fuldendelse af sit eget Væsen i og ved Kjærligheden.

Den guddommelige Virken er netop guddommelig, fordi den ikke træder frem i ydre, raa Haandgribelighed, men ganske iklæder sig Enkeltvæsenernes Frihed og den endelige Tilværelses Love. Det sande Under bestaaer i den Maade, hvorpaa gennem denne indre Udvikling nye Ideer pludselig kunne træde frem og Genier vækkes til at bære dem. Det bestandige Under er den guddommelige Aands Indtræden i den endelige, hvorved denne bliver Medskaber og Deltager i Verdensudviklingens Proces. Derimod vil ingen filosofisk Tænkning nedlade sig til at antage egentlige Mirakler, Afbrydelser eller Ophævelser af Naturordenen; thi dette er kun det Hensigtsløse og Aandløse, den sandselige Parodi paa hine aandelige Undere. Guds Virken er universel, ikke bunden indenfor visse Tidsbegivenheders Skranke.

Dog indtræder der her hos Fichte, ligesom ved Udviklingen af Guds ideen og af Skabelsesproblemet, et Brud paa det Rationelle. Ligesom han hist fordrede „et specifik Mere“ foruden Enheden af Frihed og Nødvendighed, saaledes er han heller ikke her tilfredsstillet ved den vel noget ubestemte, men dog i sit Princip rationelle Bestemmelse af Historiens Philosophi, men fordrer, under aabenbar Paavirkning af den positive Religion, at Verdensudviklingen maa naa sit Høidepunkt i et Gudmenneske, idet Enheden af den guddommelige og den menneskelige Aand oprindelig kun skal kunne tænkes i et Subjekt. „Det kan ikke være nogen Mangfoldighed af Jeger, i hvilken Gud oprindelig bliver Menneske, men

som i den hele Skabning Intet vakler i ubestemte Omrids, men er tilspidset til det Individuelles afgjorte Eienommelighed, saaledes maa ogsaa den høieste Skabelsesgjerning ganske afsluttes og fuldendes i et enkelt Faktum. Gudmenneskeligheden, hvorved Guds Aand paa universel Maade skal gjøre sig til Et med Menneskeslægten, er en fuldstændig uklar Tanke, ligesaa abstrakt og halv som det pantheistiske Gudsbegreb, til hvilken den ganske svarer, idet begge bero paa, at man holder det Abstrakte, blot Almene for det Høieste. Gudmennesket ene løser Historiens forvirrede Gaade, idet hans Tilværelse og dens historiske Følger yder os den virksomme Garanti for, at i ham er den guddommelige Aand midt iblandt os og saa vist vil fuldbyrde Menneskeslægtens sædelige Forløsning, som den først har sendt Gudmennesket.“ — Dog skal dette kun være et almindeligt, med Nødvendighed fremkommende Postulat; deraf skal ikke følge videre Konsekventser med Hensyn til den Maade, hvorpaa det historisk virkeliggjøres, skjøndt Fichte ikke undlader i Forbigaaende at bemærke, at der deraf opstaaer „et indre Bevis af eiendommelig Art“ for Troværdigheden af de historiske Beretninger, der handle om Gudmennesket.

Det er let at se, at alt Dette staaer i Strid med de Præmisses, hvorfra det udledes. Men dette er en Strid, som nødvendig fremkommer ved den uklare Maade, hvorpaa Fichte opfatter Forholdet mellem Immanents og Transscendents. Det skal, ifølge en oftere gjenkommende Vending, være Immanentsen selv, der fører til Transscendents; men deri ligger da og, at Transscendentsen paa den anden Side betinges ved og omsluttes af Immanentsen. Det er særlig en høist overfladisk Bevisførelse, der ligger til Grund for Postulatet om Gudmennesket. Vel er Strauss's Opfattelse af Ideen pantheistisk; men alligevel er hans Udsagn rigtigt, at Ideen aldrig fuldstændig udtømmer sig i en Enkeltexistens.

Derimod ligger den Maade, hvorpaa den Straussiske Opfattelse skal korrigeres, i Fichtes egen Lære om Individualitetens Betydning. Ideen om Guds og Menneskets Enhed er i sig selv ikke nok, men skal personlig tilignes og leve i de enkelte Individuer. Hver Enkelt skal, som Mystikerne lærte, blive en Christus. Det er dette Eftertryk paa Ideens Iboen i Personlighederne, der fører ud over det Pantheistiske, ikke den phantastiske Fordring om en enkelt og absolut Virkeliggjørelse af Ideen.

Andre Udtalelser tyde iøvrig paa, at det ikke var Fichtes Mening ved hint Postulat at hylde det positive Dogme. Han nævner det som en stor Velgjerning ved sin Opdragelse, at han var bleven aldeles religiøst opdragen, men at dog de egentlige Troeslærdomme med deres „Hemmeligheder“ og Ubegribeligheder forbleve ham fjernt. „Denne Forskaanelse for det helt Overflødige bevarede mig for den farlige Konflikt, ved Indtrædelsen af en modnere Dannelselse at maatte bryde med Troesautoriteten. Det Evige, Almenmenneskelige i Troen forlod mig aldrig. Den ydre, historiske Indfatning kunde jeg trøstigt overlade til den sigtende Kritik“ (Verm. Schr. I. p. 327). Philosophien maa, det hævder han overfor Schelling og Weisse, fuldstændig sige sig løs fra den theologiske Forestillingskreds. Den christelige Theisme skal udvikle sig til den universelle, humanistiske Theisme. „Thi vi give at betænke, at ikke blot den fra Grunden af forandrede og udvidede kosmologiske Verdensanskuelse, men endnu mere det ulige friere Overblik over de store verdenshistoriske Religioners Væsen og fælles Oprindelse, ligesom endelig den dybere Erkjendelse af det Guddommelige i enhver ægte Kulturudvikling, — at alt Dette ogsaa spekulativt gjør et mere udvidet og tillige dybere udviklet Gudsbegreb nødvendigt“ (p. 119). —

De Skrifter af I. H. Fichte, vi hidtil have beskæftiget os med, nemlig „Grundzüge zum Systeme der Philosophie“ i deres tre Dele: Erkjendelseslære, Ontologi



og spekulativ Theologi. hidrøre fra Aarene 30 og 40. Det var da, som vi oftere have fremhævet. det pantheistiske Problem, der stod paa Dagsordenen. Trods alle sine Uklarheder har Fichte bidraget meget til Kritiken af den ensidige Pantheisme. Ogsaa med Hensyn til det Problem, der i Aarene 50 og 60 paatrængte sig. Materialismen, Spørgsmaalet om Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle, har han Fortjenester. — Var det ved det første Stridsspørgsmaal dialektiske og metaphysiske Undersøgelser, det især gjaldt om, saa blev nu Psychologien den philosophiske Videnskab, der tiltrak sig den høieste Interesse. Allerede i sine første Skrifter appellerede Fichte til Erfaringen som Spekulationens Supplement, og det var Studiet af den, der overbeviste ham om det Individuelles Realitet. Han udtaler endog, at han ene grunder sin Lære paa Erfaringen og de paa den byggede nødvendige Slutninger. Men det har til dels allerede vist sig i det Foregaaende og vil under den nærmere Betragtning af Fichtes anthropologiske og psykologiske Skrifter tydeligere vise sig, at han kun vanskelig formaaer at stille sig i et objektivt og uhildet Forhold til det Givne. Ligesom han ved sit Forsøg paa at overvinde den Schelling-Hegelske Spekulation blev Gjenstand for en berettiget Kritik fra Weisse, som dog ellers i mange Maader var enig med ham, saaledes mødte ogsaa den Maade, hvorpaa han senere søgte at bearbejde Erfaringsvidenskabens Resultater i anthropologisk og psykologisk Henseende, en skarp Indsigelse fra Hermann Lotze (Streitschriften. 1stes Heft. 1857), der ligeledes hvad den hele almindelige Retning angaaer udtalte sin Samstemmen med ham. Paa begge Punkter synes Forklaringen af dette eiendommelige Forhold at ligge i, at Fichte efter hans egen, ovenfor omtalte Erklæring er Personlighedsphilosoph og stedse umiddelbart søger at fyldestgjøre den religiøse Interesse. Han har ikke Resignation nok til at bøie sig for Spekulationens og Er-

faringens objektive Magter for ved dem at naa den sande Erkjendelse, som saa ogsaa maatte indeslutte den sande Tilfredsstillelse af den religiøse Interesse; men denne Interesse griber ubevidst ind i Undersøgelsernes Gang og hindrer deres objektive, videnskabelige Gjennemførelse.

Dette ses blandt Andet af hans Polemik mod Atomlæren. Den moderne Physik har ført til Nødvendigheden af at antage Materien for i sidste Instants at bestaa af diskrete Dele eller Atomer. Der kræves nemlig til den exakte Forklaring af det Vexlende i Phænomenerne et et Uforanderligt, et Konstant. „Det gjælder,“ siger W. Weber\*), „ved Bevægelsens Aarsager at udsondre en saadan konstant Del, at Resten vel er foranderlig, men at dens Forandringer kunne tænkes afhængige ene af maalelige Rums- og Tidsforhold. Ad denne Vei kommer man til et Begreb om Masse, hvortil Forestillingen om rumlig Udstrækning slet ikke nødvendig knytter sig. Konsekvent maales da ogsaa Atomernes Størrelse i den atomistiske Anskuelse ingenlunde efter rumlig Udstrækning, men efter deres Masse  $\varnothing$ : efter det ved ethvert Atom konstante Forhold, i hvilket Kraften staaer til Hastighedens Forøgelse.“ Atomlæren er i denne Form en Hypothese, til hvilken Videnskaben nødvendigvis maa komme. Men det er klart, at der herved ikke læres nogen dogmatisk Anskuelse; Atomlæren er ingen Afslutning, kun det for Physiken, altsaa relativt Sidste. Men den Fordring maa stilles til den, som vil optage den moderne Physiks Resultater i sin Verdensanskuelse, at han ikke omgaaer, men virkelig gjennemtænker denne nødvendige Forudsætning. Ligesaa lidt her, som tidligere overfor den spekulative Opfattelse af det Absolute, er det nok med partielle Ændringer og Omtydninger.

Alligevel betragter Fichte i sin Anthropologi (1856)

---

\*) I et Brev til Fechner, anført i dennes „Atomenlehre“ 2te Aufl. p. 88.

Atomlæren mere som en Fiktion end som en nødvendig videnskabelig Hypothese. Han søger derfor at bekæmpe den med alle de Vaaben, der staa til hans Raadighed, uden at betænke, at han netop mangler det Vaaben, hvorpaa det her ene vilde komme an, nemlig den exakte Methode. Og dog vil han angribe Atomlæren „i dens egentlige Midtpunkt, paa selve Naturvidenskabens Omraade“! Han bliver her det idealistiske Modbillede til Czolbe, der i Kraft af Materialismens Princip polemiserede mod den moderne Physiologi. Men medens Czolbe vender sig mod Videnskabens klare, positive Lære, sammenblander Fichte nogle enkelte materialistiske Atomikers Mening med Physikens Atomlære. Deraf kommer det, at han betragter denne som en Lære, der kan gjendrives med spekulative Vaaben, og han overser ganske den skeptiske Karakter, enhver saadan fagvidenskabelig Hypothese besidder i metaphysisk Henseende. Det er derfor som det vil vise sig, mere Mangel paa skarp Opfattelse af Erfaringsvidenskabens Princip og Methode end virkelig Uoverensstemmelse med dens Resultater, der ligger til Grund for hans Polemik mod Atomlæren.

Hvad der nødte Physikerne til at tage deres Tilflugt til Atomlæren, det var efter hans Mening den falske Forudsætning om det tomme Rum, hvorfra de gik ud. Naar de nu ikke vilde miste det Reales faste Grund, maatte det tomme Rum tænkes opfyldt af et Andet, som var ligesaa oprindeligt, og dette i sidste Instants Reale og Rumopfyldende tænktes saa som de udelelige Atomer, hvilke altsaa indeholdt den Grændse for Deleligheden, som de synlige, af Atomerne sammensatte Ting ikke besad. Men Forudsætningen om det tomme Rum mente han at have gjendrevet i sin Ontologi, hvor han havde vist, at Rum og Tid ikke bestaa selvstændig og uafhængig af Tingene, men kun ere Former for det Reale, forsaavidt dette dels i sig selv bestaaer og vedvarer, dels hævder sig overfor Andet ved at sætte og udfylde sin Være- og

Virkekreds. Al Kvantitet forudsætter overhovedet Kvaliteten som det Udfyldende og Bestemmende, ligesom omvendt enhver Kvalitet medfører sit eiendommelige kvantitative Udtryk. Rum og Tid ere kun de i sig selv uselvstændige Former for alt Realt; kun i Abstraktionen kunne de faa Selvstændighed — en saadan Abstraktion, som efter Fichtes Mening ligger til Grund for Physikernes Atomlære. Naar man atter ophæver denne Abstraktion og derimod fra de rent kvantitative Former slutter tilbage til det Kvalitative, som ligger til Grund, saa omstødes derved ogsaa den mekaniske Atomlære. Istedetfor de kvalitetsløse, mekanisk uopløselige Rumpunkter eller Atomer træde saa kvalitative Atomer, som sætte og opfylde deres Rum og ved deres indbyrdes Slægtskab og derved betingede Vexelvirkning frembringe Phænomenet af relativt uigjennemtrængelige Legemer.

Foruden den mekaniske Atomlære bekæmper Fichte ogsaa den spekulativ-dynamiske Opfattelse af Materien. Denne Opfattelse, som blev grundlagt af Kant\*) og senere udvikledes videre af Schelling og Hegel, danner Modstykket til Atomlæren. Medens denne fra først til sidst søger at punktualisere og centralisere og først fra de diskrete Elementer hæver sig til det Totale og Sammenhængende, betragter den dynamiske Opfattelse Materien som et Kontinuum, hvis sidste Grund den søger. Materiens Grundeiendommeligheder, Uigjennemtrængeligheden og den forskellige Rumopfyldelse, føres tilbage til to forskellige Kræfter, Attraktions- og Repulsionskraften, af hvis indbyrdes Forhold den phænomenale Materie resulterer. Fichte indvender mod denne Konstruktion, at enhver Kraft forudsætter et realt Subjekt, hvis Egenskab den

\*) I hans „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786). Derimod stod Kant i en ældre Afhandling: „Metaphysicæ cum geometria junctæ usus in philosophia naturali“ (1756) paa det atomistiske Standpunkt. Smlgn. Lotze i „Gött. gel. Anz.“ 1855. p. 1095—1099.

er, eller ved hvis Forhold til et andet Subjekt, den først kan lægge sig for Dagen som Kraft. Men dette Kraftens reale Subjekt lader den spekulative Konstruktion ude af Betragtning. Den overser, at der mangler et individualiserende Moment, hvorved Kræfterne først blive virkelige Kræfter. Et saadant frembyder Physiken i sine Atomer, naar vi kun berøve dem deres abstrakt kvantitative Beskaffenhed. I sin kvalitative Atomistik mener Fichte saaledes at have fundet et Enhedsudtryk for det Berettigede saavel i den mekaniske Atomlære som i den spekulative Dynamik. Men han har ved sin misforstaaede Polemik mod den førstnævnte berøvet sig selv det reale Grundlag, som den metaphysiske Konstruktion behøver; og idet han først omdanner og omtyder den Virkelighed, der skal forsones med det Ideelles Krav, kan Forsøningen selv ogsaa kun blive ideel. Det reelle Grundlag bliver et Phænomen uden virkelig Betydning. —

De naturphilosophiske Undersøgelser danne Forberedelsen til de anthropologiske. Det almindelige Forhold mellem Sjæl og Legeme er allerede bestemt ved den kvalitative Atomistik. Som ethvert Realt producerer sit Rum og sin Tid, idet det opfylder dem, saaledes frembringer Sjælen, det til Bevidsthed anlagte Reale, sit Legeme. Herved gjøres der, efter Fichtes Mening, Ende baade paa Dualismen og Materialismen. Den legemlige Væren i Rum og Tid ses ikke længere som noget for Aanden Fremmed, men fremgaaer med Nødvendighed af dens Væsen, og altsaa kan den heller ikke have nogen absolut Magt over Sjælen, hvis eget Produkt den er. Men hvorledes er denne Producenter mulig? Vanskeligheden af at indse det beroer, ifølge Fichte, paa, at man har vænnet sig til kun at opfatte Sjælen som et klart bevidst, reflekterende og overveiende Væsen. Saaledes maatte man ved Undersøgelsen af Menneskets Væsen standse ved en Tohed: den bevidste Tanke og den materielle Legemlighed. Men den nærmere Over-

veielse viser snart en Mellembestemmelse. Legemet er ikke blot Materie. Stoffet levendegjøres, formes og omdannes af de organiske Kræfter. Vi faa altsaa en Trehed: Aand, organisk Kraft og legemligt Stof. Stoffet frembyder ingen Vanskelighed; dets Love gennemskues af den organiske Chemi. Derimod synes den organiske Kraft at være noget Dunkelt og Gaadefuldt. Det er den, der ved sin Omdannelse af de elementære Stoffer frembringer den ydre, phænomenale Legemlighed, hvis egentlig sammenholdende og forenende Baand den er. Medens den ydre Legemlighed, som i Almindelighed kaldes „Legeme“, aldrig er den samme, men uafbrudt vexler i sine enkelte Dele, danner de organiske Kræfters System derimod en fast, indre Legemlighed, en pneumatisk Organisme, hvis Reflex eller „Effekt“ det ydre Legeme er, som „kastes ind i den vexlende Stofverden, omtrent som den magnetiske Kraft af Jernfilspanerne bereder sig et tilsyneladende fast Legeme, som dog splittes ad til alle Sider, naar den bindende Magt undrages det.“

Men i hvilket Forhold staaer nu denne Kraft til Sjælen selv? Dette Spørgsmaal er det især, hvis Betsvarelse forudsætter, at man har aflagt den ved Aarhundreders scholastiske Dannelse nærede Fordom, at Sjælen skulde være et rent intellektuelt og bevidst Princip. Den organiske Kraft bærer i alle sine Virkninger Præget af fuldkommen Fornuftighed og indre Hensigtsmæssighed. Hvad den frembringer er ikke ringere, end om en høist fuldkommen Intelligents med frit Overlæg havde valgt og udført det med kunstnerisk Virtuositet. Og dog ere alle organiske Processer ubevidste, altsaa ubevidst fornuf-tige, bære Aandens Præg uden at være Aand. Den intensive Sikkerhed i dette Princip's Virken og den overlegne Fornuft, det lægger for Dagen, gjør det til et individuelt Forsyn for Legemet, som ikke blot virker ved dettes første Frembringelse, naar „Urpositionen“ legem-

liggjøres, men ogsaa under det fortsatte Liv lægger sig for Dagen i alle Ernærings-, Reproduktions- og Selvhelbredelsesprocesser. En Analogi til en saadan Virken have vi i Kunstnerens uvilkaarlig formende Sands og i Dyrenes Kunstdrift. Navnlig i denne sidste lægger sig en høist energisk, drømmeagtig Phantasivirksomhed for Dagen. Og da nu Livsprocessen viser os en lignende Virken som Dyrenes instinktmæssige Arbeiden, saa ligger det nær at antage den samme Aarsag dertil. Phantasien er netop en saadan Mellembestemmelse mellem Bevidsthed og Ubevidsthed, som vi søgte. „Livsprocessen lader sig i alle sine karakteristiske Phænomener kun forklare som Sjælens mest intensive Phantasivirksomhed. Den staaer dybest under Bevidsthedens Tærskel (dybere end de egentlige Instinkter, der allerede føre ud over det Ubevidste, men dog i paaviselig Kontinuitet med dem), men netop derfor virker den rigest og skjønnest, da den ligger længst borte fra den sandselig-reflekterende Tilstand, som er den for Sjælens oprindelige Inderlighed mest fremmede.“ Phantasien er altsaa den plastiske Kraft, ved hvilken Sjælen af Stofverdenens Elementer danner sit Legeme, en Lære, som blandt Andet allerede Stahl (c. 1700) har banet Veien for, og som efter Fichtes Mening kun Fordomme have trængt tilbage. „Phantasien er aldeles ikke blot en aandelig Evne  $\circ$ : en Virksomhed, der kun hører til Sjælens bevidste Sphære; den danner ret egentlig en Mellembestemmelse, er en ligesaa ubevidst realiserende som i sig ideel Evne, og naaer derfor ganske paa samme Maade ned i Livsprocessernes, den ubevidst hensigtsmæssige Legemsdannelse og Legemsopholdelses Omraade, som den tjener de høieste Ideer til besjælende Form.“

Sjælen som „der Herr seiner Verleiblichung“ kan ikke ligge under for det Legemliges Forkrænkelighed. Det ydre Legeme med Alt, som dertil hører, staaer snarere i et uvæsentligt Forhold til Aanden, end at det

skulde være at betragte som en nødvendig Betingelse for dens Virkeliggjørelse og dens Bevidsthed. Dette sandse- lige Legeme i dets faktiske Beskaffenhed er for den en Skranke, som virker hæmmende for alle dens Bevidst- hedsfunktioner. Der gives derfor ogsaa Tilstande (clair- voyance, magisk actio in distans o. s. v.), i hvilke Sjø- len ideelt frigjør sig fra denne Legemligheds Skranke, idet den skuer og virker uafhængig af de legemlige Or- ganer. Idet under disse ekstatiske Tilstande den sæd- vanlige Bevidstheds Horizont omfattes af en friere og mere omfattende Bevidsthed, som omvendt slet ikke ex- isterer for den sædvanlige, sandselig-bevidste Tilstand, saa maa vi i den ekstatiske Tilstand have „das Voll- bewusstsein des Geistes“, „das vollgeistige Dasein“, me- dens den sædvanlige Tilstand kun er en bunden og hal- veret Tilværelse. Den ideelle og midlertidige Frigjø- relse fra Legemligheden bliver til en reel, naar ved Døden det ydre Legeme igjen opløses i sine Elementer. Ved denne Forandring gaaer Sjælen ikke over i en rent ulegemlig Tilværelse; Døden bestaaer tvertimod kun i den indre, pneumatisk Organismes fuldstændige Befrielse og Udløsning. Gjennem sit indre Urlegeme, de organi- ske Kræfters System kan Sjælen altsaa fremdeles sætte sig i Forbindelse med en Omverden. Kun forudsættes der her et Stof, som kan tjene til Medium for denne Virken; men et saadant frembyder jo den nyere Physik i Ætheren, der skjøndt utilgængelig for den sandelige Opfattelse dog er det egentlig Virkende i Naturprocesser som Lys, Varme o. s. v.

Dette er Hovedtrækkene af Fichtes Lære om For- holdet imellem Sjel og Legeme. Han lægger stærkt Eftertryk paa, at han overalt støtter sig til Erfarings- kjendsgjæringer; men disse ere rigtignok dels tagne i meget vid Betydning dels fortolkede paa en meget fri Maade. Kun i meget uvidenskabelig Forstand kan man saaledes kalde Phænomenet som clairvoyance o. s. v.



Erfaringskjendsgjæringer; dertil ere de endnu for lidet undersøgte og kritisk prøvede. I ethvert Tilfælde maa disse til „Livets Natside“ hørende Phænomener mere betragtes som organisk-psychiske Sygdomstilfælde end tillægges en direkt psykologisk Betydning. Netop for det høiere sjælelige Liv kan man ikke tilskrive dem noget Værd, end sige at man med Fichte i dem skulde kunne finde Sjælens „vollgeistige Dasein“. Kun Mangel paa Kraft til at beherske den sande og virkelige Erfarings Kjendsgjæringer kan føre en Tænker til at lægge en saadan Vægt paa disse Phænomener.

Hvad Fichtes Anthropologi i det Hele angaaer, da har Lotze i sit Stridsskrift træffende paavist, at han ikke har naaet, hvad han vilde (og i temmelig høie Toner erklærede at have naaet), overfor Materialismen og Dualismen at paavise den sande Enhed af Sjæl og Legeme. „Dette Legeme,“ siger Lotze (p. 131), „paa hvis Sammenhæng med den levende Sjæl den naturlige Følelse ene sætter Pris, dette varme Blod, dette elastiske Kjød, Knoglernes sikre Fasthed og Senernes Spændkraft, alt Dette forbliver efter Deres egen Theori Sjælen ganske fremmed. Et indre, usynligt Legeme erklærer De for det sande; „det andet, den ydre Tilsyneladelse deraf, som er dannet ud af en uafadelig Stofvexel, kan man gjerne vedblive at kalde Legeme; — det er ikke i Sandhed ét, ikke bestaaende, men den blotte Effekt og Reflex af hin indre Legemlighed“ . . . Nei, det er dette, der altid alene har heddet Legeme; kun for dette Legemes Enhed med Sjælen kan den naturlige Følelse interessere sig, thi det alene kjender den . . . At kalde dette Legeme Billede og Virkning af et andet, er indholdsløse Ord, saalænge indtil De har paavist, ved hvilken Kraft overhovedet det ene er istand til at frembringe en Virkning i det andet, eller efter hvilke Love det kan frembringe sit Billede i de for det fuldkommen fremmede og udvortes Masser. Det er den store Kløft, for hvilken

De stødse gyser tilbage; hvilket saa end Organismens formende Princip monne være, det kan kun virke saa Meget og paa de Maader, Naturens almindelige Ret tillader. Denne den mechaniske Virkeliggjørelses Proces, Opsøgelsen af de Udgangspunkter, fra hvilke de enkelte samstemmende Kræfter virke, Efterforskningen af de specielle, i Naturløbet ved en uafbrudt Tradition vedligeholdte og i fast Rhythme sig omformende Betingelser, af hvilke Skabningernes Udfoldelse, Væxt og Forplantning fremgaaer, — alt Dette er nødvendige Opgaver for Videnskaben, og jeg kan ikke overbevise mig om, at de løses ved Forestillingen om en genial, organiserende Duft<sup>\*)</sup>. — Det er mere i en uklar Tendents end med en virkelig videnskabelig Gjerning, at Fichte kommer ud over den spekulative Naturphilosophi og Psychologi. Realiteten omsætter sig for ham til en ideel „Duft“, hvis Enhed med det Aandelige det saa ikke falder ham vanskeligt at paavise. —

I sit sidste betydeligere Værk (Psychologie. 1ster Theil. 1864) udtaler Fichte det som en af Hovedopgaverne for sin Psychologi at lægge Grunden til Omdannelsen af Religionsvidenskaben paa psykologisk Grundlag. Hvilket dette Grundlag er, ses ved nærmere at fremhæve den Maade, hvorpaa Fichte opfatter Forholdet mellem Bevidstheden og Aandslivet i det Hele. — Bevidstheden er som saadan ikke produktiv. Den frembringer intet Nyt, men ledsager kun med sit Lys visse reale Tilstande og Forestillinger i Sjælen. Dens Lys glider som en flygtig Fakkellens hen over Sjælens forskellige Tilstande, idet den vekselsvis belyser dem og lader dem i Mørke. Men det Høieste i Aanden er, som vi allerede have set, det bag Bevidstheden liggende reale

---

\*) Lotzes Kritik af I. H. Fichtes Anthropologi minder i flere Henseender om Leibnitz's Kritik af Stahls Lære. Opera ed. Dutens, vol. II. pars 2. p. 131 ff.

Indhold, som kun i enkelte overordentlige sjælelige Tilstande træder frem for Aanden, idet denne hæves til en høiere, mere omfattende Bevidsthed. Denne mystisk-ekstatiske Karakter besidde nu de egentlig religiøse Phænomener. Dette har Schelling for bestandig godtgjort i sin Mythologiens Philosophi. Kun har han ikke Ret i at lægge den Magt, der i hine Tilstande uimodstaaelig virker paa og i Bevidstheden, ud over Menneskets Væsen ved at betragte de forskjellige Religioner som Virkninger af og Vidnesbyrd om en theogonisk Proces. Dog skjælnes Fichte ligesom Schelling mellem den blotte Ekstase og den egentlige Aabenbaring. I hin hæves Menneskets Aand vel ud over sin sædvanlige Begrændsning, men forbliver dog indenfor sin egen Verden. Saaledes den sædvanlige Sonnambulisme, Anelser o. s. v. Men naar Aanden engang er indtraadt i denne Tilstand af aandelig Skuen, bliver den uvilkaarlig ogsaa modtagelig for Afspæiling af en anden Aandsverden i sin Bevidsthed; ved denne „Ekstase i anden Potents“ træder Aanden ind i Aabenbaringens Region og hæves ud over det menneskelige Bevidsthedstrin. Dette er Tilfældet, hvor der i Religionerne opgaaer et saadant Indhold, at den mythologiske Phantasivirkosomhed ikke længere er en tilstrækkelig Forklaring. Et saadant Indhold er Guds over Verden ophøiede, rent aandelige Enhed. Her kan Aarsagen kun søges i en objektiv Indvirkning paa den menneskelige Aand af den Aand, der i Aabenbaringen giver sig selv Vidnesbyrd. Begreberne Aabenbaring og Overnaturlighed høre ikke nødvendig sammen. Tvertimod, Gud virker sine høieste og vældigste Gjæringer i kontinuerlig Sammenhæng med de naturlige Phænomener, ved Forhøielsen af den almindelige Verdensorden.

Idet Fichte nu i dette „overbevidste“ Indhold ser Aandens sande Væsen, bliver Bevidstheden kun af formel Betydning. Oprindeligt gik han ud fra en anden Opfattelse, forsaavidt han gennem Erkjendelseslæren søgte en

Begrundelse af det Absolute. Senere tog han, som vi have set, dette tilbage og saa Erkjendelsen som en Kjendsgjerning, hvis Grund og Aarsag man skulde søge. I sin Psychologi endelig gaaer han endnu et Skridt videre. Der skal ikke sluttet fra Bevidstheden til det Absolute. Bevidsthed er ikke noget Selvstændigt og for sig Bestaaende, men kun et endeligt Væsens Opfattelse og Belysning af sig selv. Saamange Bevidsthedscentra derfor, saamange Henvisninger til reale, individuelle Aandsvæsener. Kun ved denne Tankegang skal Philo-sophien kunne indledes saaledes, at Pantheisme og Idea-lisme udelukkes. Bevidstheden er ikke Andet end den mest intensive Driftvirkning, hvor Paavirkningen fører til en indre Belysning af Driften for Aanden selv. Sjælen er „ein instinktbehaftetes Triebwesen“. Bevidst-hedens Spire ligger i den Trang, Driften har til at søge sin Gjenstand. Denne Søgen og Eftersporen forhøies og opklares, naar Driften finder det, der tilfredsstil-ler den; derved reflekterer den sig i sig selv og frem-bringer Bevidstheden om Forholdet mellem sig og sin Gjenstand. Driften er altsaa Mellembestemmelsen mel-lem det Objektive, blot Organiske og det Subjektive, den bevidste Fornemmelse.

Resultatet vilde altsaa blive, at Bevidstheden kun er et Prædikat ved et forudsat Subjekt, ikke et i sig Realt og Substantielt. Det vilde være den fuldstændige Modsetning til den spekulative Idealisme, for hvem netop Tanken og Selvbevidstheden var Udtrykket for Menne-skets sande Væsen. Fra theologisk Side har man med Glæde accepteret dette Resultat, der ophæver Erkjen-delsens rationelle og nødvendige Karakter og gjør det muligt at opbygge den kirkelige Dogmatiks transscen-dente Lærdomme paa en ny Grundvold. Dog er dette sikkert noget forhastet, selv om man ser Sagen fra Fichtes Synspunkt. Hvor meget han end betragter det som en Virkning af „Aarhundreders scholastiske Dannelse“ at

sætte det bevidste Liv over det ubevidste, saa er det dog ingenlunde hans Mening derved at ville retfærdiggjøre, hvad der ikke har nogen virkelig rationel og psykologisk Begrundelse. Selv det „Overbevidste“ er efter hans Mening kun et høiere Rationelt. Og ved næiere Eftersyn vil man finde, at han ikke konsekvent kan hævde Driften som det oprindelige sjælelige Element. Phantasien er jo ifølge hans Lære det oprindelige, producerende og organiserende Sjæleprincip, og af den maa ogsaa Driften afhænge, — altsaa bliver alligevel det ideelle eller intellektuelle Element det Oprindelige: Driften forudsætter Formaalet, som sættes i den ubevidst formende Phantasi. —

3. Christian Hermann Weisse (f. 1801, d. 1866) udgik oprindelig fra Hegels Philosophi, fra hvilken han kun successivt fjernede sig, idet han, som han udtrykte sig, som en Sibylle, stedse fordrede flere Indrømmelser af Hegel til Gjengjæld for ringere og ringere Anerkjendelse. Allerede paa et tidligere Punkt (ovenfor p. 23 f.) have vi haft Anledning til at omtale de Hovedpunkter, hvori han afveg fra Hegel. Det var ved Verdensanskuelsens Høidepunkt, i Læren om den absolute Aand, at Uoverensstemmelsen først opgik for ham. Hegel angiver Forholdet mellem de høieste Ideer, som udgjøre den absolute Aands Indhold og Væsen, saaledes, at det Absolute først fremtræder som Skjønhedens Ide, i Kunsten, under Anskuelsens Form; derfra skrides der frem til den inderligere Form i Forestilling og Følelse, i Religionen, indtil den absolute Inderlighed og den høieste Enhed naaes i Videnskabens, i Sandhedens Ide, som for Hegel er den logiske Ide, de rene Kategoriers Rige. Dette var for Weisse en fuldkommen Formalisme. Enheden af Form og Indhold blev hos Hegel tagen i den Betydning, at Indholdet gik op i Formens rene, abstrakte Væsen; der kunde for ham ikke være Tale om et høieste Formaal, en sand og levende Virken i det Absolute.

Den hele Tilværelse tjener her kun til paa dialektisk lovbestemt Vis at udvikle det Absolute i dets uendelige Vexelspil af Former, og det Virkeliges Fuldkommenhed beroer paa, i hvilken Grad det kan bringe det Absolutes logiske Former til Aabenbarelse. Weisse opstiller herimod den Fordring, at der i det Absolute, i den sidste Grund og det høieste Formaal, maa kunne paavises et virkeligt Værd, et i sig gyldigt og levende Gode, som skal udvikles og virkeliggjøres i Tilværelsen paa Basis af hine Former. Kun saa ville ogsaa Følelsen og Anskuelsen finde Hvile i det Absolute, medens de frastødes, ja tilintetgjøres ved den rene Abstraktion.

Det hegelske Systems Hovedsætning var, som ofte fremhævet, Enheden af Fornuften og Virkeligheden, men saaledes, at kun det blev anset som Virkelighed, der var absolut Et med Fornuften, og Fornuft vil her sige de rene logiske Kategoriers Indbegreb. Denne Sætning giver Weisse en anden Betydning, idet han fortolker den saaledes: „det Fornuftige er absolut Formbestemmelse, det ubetingede Grundlag og *conditio sine qua non* for det Virkelige.“ Den logiske Ide udtømmer altsaa ikke Virkelighedens Indhold; dette er et positivt Mere, den frie Virkelighed i Rum og Tid, som af Hegel betragtes som et rent Negativt, et Affald fra Ideen. Sandhedens Ide i sin rene almene Form kan da ikke længere danne Slutningen i Læren om den absolute Aand; den er tvertimod kun Begyndelsen, det Grundlag, paa hvilket et Indhold af høiere Værd kan udfolde sig. Denne Udfoldelse sker ved, at hint Almene specificeres og individualiseres i en uendelig Mangfoldighed af Former ved en producerende eller fødende Virksomhed, der foregaaer i, hvad Weisse kalder den guddommelige Natur eller det guddommelige Gemyt. Denne Proces har Æsthetiken, som Videnskaben om Skjønhedens Ide, at fremstille, og Weisse har forsøgt en saadan Fremstilling i sit første større Værk „System der Aesthe-

tik“ (1830)\*). *Æsthetiken* danner Overgangen til den høieste Ide i Aandens Rige, det Godes Ide, Ethikens og Religionsphilosophiens Indhold. Det Godes Ide forudsætter det Skjønne, fordi det bestaaer i Villien til Meddelelsen af et Realt. Det Godes Ide bliver indholdsløs, naar den ikke til sin Forudsætning har en levende Fylde af Realitet, som den, det Skjønnes Ide aabenbarer os i Guddommens Natur.

Hegels Grundfeil er, at han har hypostaseret de almene logiske Kategorier til et positivt og realt Existerende, gjort den logiske Ide til Gud. Det er en Feil, han deler med hele den filosofiske Dogmatisme, der i de nødvendige Tankebestemmelser umiddelbart ser det virkelig Værende. Men det Store ved Hegel er, at han først har fattet og udført Ideen om en fuldstændig Udvikling og Fremstilling af de almene og nødvendige Bestemmelser, der ligge til Grund for al Væren. Fordybet i dette Arbeide ansaa han selve disse Bestemmelseres Indbegreb, den logiske Ide for den eneste Virkelighed. Vil man ret forstaa Hegel, da maa man integrere denne Feil. Hans Logik maa betragtes som Fremstilling af Virkelighedens nødvendige Tilværelsesformer, ikke af den positive Virkelighed selv. At denne Opfattelse er rigtig, derpaa finder Weisse et Bevis i, at den lærer os at se Hegels Grundvildfarelse i det Samme, der netop udgjør hans Storhed, saa at der ikke bliver noget Tilfældigt og Uforklaret tilbage.

Men denne Grundvildfarelse med Hensynet til Forholdet mellem Fornuft og Virkelighed fører i det Enkelte andre Misligheder med sig. Den i Rummet og Tiden sig udfoldende Virkelighed betragtede Hegel som et Affald fra Ideen, fordi Rum og Tid for ham vare den blotte Udvortesheds Former uden væsentlig Betydning

---

\*) Om dette Skrifs specielle Indhold se Lotze: „Geschichte der Aesthetik in Deutschland.“

for det Absolute. Med en forandret Opfattelse af Virkeligheden maatte der ogsaa følge en forandret Opfattelse af Virkelighedens Former. Weisse bebreider Hegel, at Rum, Tid og de dertil sig knyttende Bestemmelser ikke udvikles i Logiken, da jo dog al Virkelighed er i Rum og Tid, og disse altsaa ligesaavel som de rene Begreber ere absolute og nødvendige Tilværelsesformer. Derved har Hegel afskaaret sig Muligheden af en indre Overgang fra Logiken til Naturphilosophien og bragt en formelig Dualisme ind i sin Anskuelse.

Ved denne Kritik af Hegel var Weisse ad sin egen Vei kommen til et lignende Resultat, som det Schelling nogle Aar senere udtalte i sin Fortale til Cousin (se ovenfor p. 126 f.). Til denne Schellings Udtalelse kunde han derfor i det Hele slutte sig. Men dog forblev der en gjennemgaaende Forskjellighed mellem de to Tænkere, som kun ikke traadte bestemtere frem, fordi Schellings senere Lære først langt senere blev bekjendt i sin Helhed. Weisse optog Schellings Adskillelse mellem negativ og positiv Philosophie. Den logiske Ide, Indbegrebet af de rene, almene Fornuftbegreber blev da for ham „det negative Absolute“. Men i den nærmere Bestemmelse af Forholdet mellem det Negative og Positive kommer Uoverensstemmelsen for Dagen. Hos Schelling faldt, som vi have set, den positive Philosophi sammen med Religionsphilosophien, og det positive Udgangspunkt, hvorfra den gaaer ud, kunde kun gribes af den, der utilfredsstillet ved Livet i Ideen ved en religiøst bestemt Villiesakt postulerede den „idefrie“ Gud. Vel negtede Schelling ikke Nødvendighedens Princip, saaledes som Nogle af hans Tilhængere (navnlig Retsphilosophen Stahl, ved hvem Schellings nye Lære først blev bekjendt i Nordtyskland), der ved „positiv Philosophi“ forstode en Tilbageføren af al Lov og al Sandhed i Tilværelsen til en ubegrændset Guddomsvillie; men i sidste Instants kunde den negative Philosophi dog kun faa en tilfældig



og forsvindende Betydning, naar man umiddelbart, gjen-nem en Villiesakt kunde gaa til den positive Philosophi. Hvad Weisse billiger i Schellings senere Lære, er for det Første Opfattelsen af Modsætningen mellem Nødvendighed og Frihed som en real Modsætning, der ikke kan ophæves ved en formel Dialektik, som hos Hegel, der i sin logiske Ide ser Enheden af disse Modsætninger. Det er fremdeles Opfattelsen af Nødvendigheden som det negative Grundlag eller Prius for den virkelige Existens, efter Weisses Udtryk: som den rene Tilværelsesmulighed. Kun det Frie er det Reale, det Existerende, det Positive. Men dette Positive kan Philosophien ikke gribe paa positiv Vis — ved denne Sætning adskiller Weisse sig fra Schelling. Den negative Philosophi, der for Weisse falder sammen med Metaphysiken, men hos Schelling var Et med hele den ikke-religiøse Viden, har derfor her væsentlig Betydning for den positive. Den logiske Ide indeholder Roden til det Positive, og først ved det Metaphysiske, de logiske Bestemmers Iboen bliver det Positive et Frit. Friheden udspringer saaledes af Nødvendigheden og har sin Grund i den. Friheden eller det, at Indholdet ogsaa ikke kan være, bestaaer altsaa ikke i et udvortes Forhold til den rene Nødvendigheds Form eller i en Uafhængighed af Formen; men Indholdet bliver netop kun frit ved Formen, der i sin Fuldendelse er Frihedens Form \*).

I sin Opposition mod Hegel havde Weisse fremdeles en Kampfælle i I. H. Fichte, med hvis Anskuelse man derfor en Tidlang betragtede hans som væsentligt Et. Dog ere de ikke blot uenige i Opfattelsen af Hegel, men ogsaa i deres hele øvrige Anskuelse fremtræde saa store Forskjelligheder, at de foranledigede Weisse til Affattelsen af det tidligere omtalte Stridsskrift: „Das

---

\*) Grundzüge der Metaphysik (1835). Das philosophische Problem der Gegenwart (1842).

philosophische Problem der Gegenwart.“ Fichte saa i den hegelske Logiks Absolute Verdensaandens Begreb, og mente at kunne acceptere dette som relativt berettiget; hans Kritik gik saa ud paa, at Erfaringen, særlig den indre Hensigtsmæssigheds Kjendsgjerning, nødte til at gaa et Skridt videre, da Verdensaandens Begreb ikke indeholdt den tilstrækkelige Forklaring. Weisse saa derimod i Hegels logiske Ide de rene, nødvendige Tankebestemmelser, som gjælde for al Virkelighed, men i sig selv kun udgjøre et Mulighedens Rige. Kategorierne vare for Fichte kun Bestemmelser ved et forudsat Virkeligt, som han enten gennem Erkjendelseslæren eller Erfaringen søgte at naa Forvisningen om. Heri saa Weisse den modsatte Ensidighed af Hegels. „Hos Dem,“ skriver han til Fichte (p. 188), „fremtræde de samme Kategorier som Produkter af en uselvstændig Reflexion, som abstrakte Skygger af en hinsidig Virkelighed, hvilke vi hos Hegel, ikke mindre imod deres Natur, se hypostasere til Indbegrebet af det i Sandhed Værende“. Den rette Opfattelse er efter hans Mening den, der i Tilværelsesmulighedens almene Bestemmelser vel endnu ikke ser den reale Virkelighed selv, men søger at udvikle dem til et Punkt, hvor de med indre Nødvendighed gaa over i denne. Fichte kom, som vi have set, til at svæve mellem Pantheismen og den vulgære Theisme, fordi han ikke vilde vide af nogen apriorisk eller ontologisk Begrundelse af Gudsiden; derved maatte ligesom hos Schelling Frihedsbestemmelsen i Gud indtræde ved en ubegrebæn Position.

Under denne sin Bestræbelse for en rigtig Vurdering af den metaphysiske Erkjendelses Væsen er Weisse sig bevidst at have en Forgænger i Kant\*). Kant bestred

---

\*) Se, foruden den p. 119 anførte akademiske Tale, Weisses Afhandlinger i 25de og 26de Bind af Fichtes Tidsskrift: „Ueber die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen und Schluss-

**Dogmatismen**, der i de rene Fornuftbegreber troede at have en Erkjendelse af Tingene i sig selv, navnlig en **Erkjendelse** af det Uendelige og Ubetingede, det Evige og Nødvendige i Tingene, og altsaa forvexlede Erkjendelsens nødvendige Grundformer med de virkelige Tings reale Væsen. Kant saa derimod Forstandens oprindelige Eiendom som noget blot Formelt, der a priori viser os hen til Erfaringen, ved hvilken det ene kan naa et virkeligt Indhold. For at naa Begrebet om en Gjenstand maa Forstanden stedse føie Noget af sit Eget til det ved Fornemmelsen givne Materiale; af disse to Elementers Kombination fremgaaer Gjenstandens Begreb. Hvad der her tilføies, er i Modsætning til Erfaringens Enkelthed det Almene, i Modsætning til det i Erfaringen givne Stof det Formale, og i Modsætning til Erfaringsstoffets Virkelighed det blot Mulige. Men disse Forstandselementers Gyldighed opfattede Kant kun som en subjektiv-psychologisk Nødvendighed for den menneskelige Aand; han saa ikke, at den i Forstandens Prius indeholdte Tankemulighed tillige er en Tilværelsesmulighed. Fra denne Mislighed maa hans Anskuelse frigjøres for at svare til Sandheden. En saadan Frigjørelse er sket gennem den senere filosofiske Udvikling (I. G. Fichte, Schelling, Hegel), der førte til en Erkjendelse af Ideens almene Væsen. Dog førte selve den Energi, med hvilken Frigjørelsen for de subjektive Skranker gjennemførtes, atter for en Stund tilbage til Dogmatismen, idet man nu i den metaphysiske Ide, hvis objektive Betydning man havde paavist, saa selve det høieste Virkelige. Den med Kant begyndte filosofiske Bevægelse maa saaledes, naar den rette Bevidsthed om den rene Fornuftvidenskabs Natur og Opgave igjen trænger igjen-

---

figuren“ og „Ueber den letzten Grund der Gewissheit im Denken“, samt „Philosophische Dogmatik“ 1ster Band (1855).

nem, atter vende tilbage til sit Udgangspunkt, men beriget og styrket ved den vundne Indsigt.

I enhver Tankeakt, enhver Dømmen og Slutten er hin rene Tanke- og Tilværelsesmulighed tilstede. Den indtræder som Kopula mellem Forestillinger, som derved ordne sig som Dommens Subjekt og Prædikat; den er Kraften, som i Slutningen paa indre Vis sammenføier Leddene gennem Mellembestemmelsen. Den har sit nærmere Indhold i de Begreber, der for Forstanden ligge til Grund for Erkjendelsens Gjenstande og selve den erkjendende Bevidsthed, ligesom og for Bevidstheden og Gjenstandene i deres indbyrdes Forhold. Al Virkelighed hviler altsaa paa disse Forudsætninger. Vel opdager den naturlige eller umiddelbare Forstand ikke dette; men naar Tvivlen reiser sig, søger Bevidstheden tilbage til det almene Grundlag, den absolute Nødvendighed, der tillige indeholder de absolute Muligheder. Vi have da her Sandhedens Begreb i dets mest abstrakte Form, den rent logiske Sandhed, der bestandig forudsætter sig selv, og om hvilken Thomas Aquinas's Ord gjælde: „Qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse.“ I denne abstrakte Form har Sandhedens Begreb sit Udtryk i den saakaldte Modsigelsens Grundsætning, den første negative Form for Tilværelsesmuligheden: Alt er muligt, som ikke indeholder en Modsigelse. Denne Sætning leder os til at se, at allerede den rene Fornuft, uden endnu at sætte eller forudsætte noget Virkeligt, knytter Tilværelsens Mulighed til visse Grundbetingelser. Disse Betingelser, der ere al Tilværelses Urformer, udgjøre den rene Tankenødvendigheds Indhold, det rene Fornuft-Absolute, som den filosofiske Spekulation til alle Tider har betragtet som sin første og egentlige Gjenstand, uden at det endnu er lykkedes den at bestemme det i dets fulde Renhed. Det Absolute bliver altsaa den sidste Grund til Tankens Vished, fordi i det det Objek-

tives Urmulighed er Et med Tænknings høieste Nødvendighed.

Allerede for den umiddelbare Forstand træder dog denne Urmulighed frem under mere konkret Form. Bliver den umiddelbare Forstand sig end ikke som Spekulationen Fornuftkategoriernes Nødvendighed bevidst, saa tillægger den dog de matematiske Bestemmelser større Evidents og fuldkomnere Vished end den blotte Erfaring. Og dog kan den ikke tilskrive de matematiske Begreber en selvstændig Væren. Den søger da at opfatte dem som knyttede til og afhængige af det i Erfaringen Givne; men heller ikke dette kan lykkes, thi hvorledes kan Noget, der skylder det Givne sin Tilværelse, overgaa det i Vished og Nødvendighed? — Derfor er det, som allerede Platon og Kant have indskærpet, den sikreste Vei at lede den umiddelbare Forstand til spekulativ Erkjendelse, naar man gaaer ud fra Undersøgelsen om Grunden til den matematiske Nødvendighed. I Tal, Rum og Tid ser den spekulative Fornuft Grundforudsætninger for al Tilværelse, hvorved denne falder ind under matematiske Love. Metaphysiken skal udvikle Begrebet om det Værende, og saasart den har frigjort sig for den idealistiske Dogmatismes Ensidighed, maa den indse, at Værens Begreb staaer i en oprindelig og nødvendig Sammenhæng med Begreberne Tal, Rum og Tid. Besvarelsen af det Spørgsmaal: hvad er Væren? fører os da gennem de Kategorier, ved hvilke Rums- og Tidsudfyldningens nødvendige Grundformer betegnes, til et Grundbegreb, i hvilket al Mulighed af et Indhold, der kan udfylde disse Former, altsaa al Mulighed af en Væren og Vorden er sammenfattet til en Urmulighed. Dette Grundbegreb, den absolute Ide er Et med Guddommens Begreb, men det vil her, hvor vi endnu staa paa det metaphysiske Standpunkt, sige Begrebet om den mulige Guddom. Der gives kun én for Tanken nødvendig Sandhed, nemlig at

oprindelig er kun Gud mulig, og at i hans Mulighed alle Tings Mulighed indeholdes.

Metaphysiken følger den dialektiske Methode. Mendens Weisse snart kom til det Resultat, at den dialektiske Methode i Hegels Forstand, som Begrebets eller Indholdets Selvbevægelse, ikke kunde finde Anvendelse paa det realphilosophiske Omraade, hvor Tanken Skridt for Skridt træder i Vexelvirkning med Erfaringen, mente han dog endnu at kunne beholde denne Methode paa det metaphysiske Omraade. Saaledes skriver han i Fortalen til sin Metaphysik: „Den hegelske Philosophis formale Sandhed og materiale Usandhed, dens Methodes gedigne Fortræffelighed og dens Resultaters trøstesløse Tomhed paatrængte sig min Aand med lige Evidents.“ Med Rette gjorde, som vi have set (p. 24), baade Tilhængere og Modstandere af Hegel, gjældende, at det var en Selvmodsigelse at indskrænke den dialektiske Methode, der er Indholdets Selvbevægelse, til blot formal Gyldighed. Weisse har derfor nærmere præciseret sin Opfattelse af Methoden. Ved den dialektiske Methode forstaaer han selve den filosofiske Erkjendelses Begreb, men ikke særlig den Form, den har antaget i Hegels Panlogisme. Dialektiken har en forskjellig Karakter paa det metaphysiske og paa det realphilosophiske Omraade. Hist lægger den sig for Dagen i den Magt, med hvilken enhver Kategori ligesom trænger sig frem for at gjælde som Helhedsbestemmelse for Tilværelsen, som Indbegreb af Almuligheden. Saaledes er Dialektiken i Philosophiens Historie. Kampen og Udviklingen i denne beroer netop paa, at de som Helhedsbestemmelser successivt opstillede Kategorier bestandig fortrænges af andre mere omfattende og gennemgribende. Dette er ogsaa Udviklingsgangen indenfor den metaphysiske Videnskab. Maalestocken er Virkelighedens Totalitet, som godtgjør den indre Modsigelse i de utilstrækkelige Kategorier. Paa det realphilosophiske Omraade er Forholdet

omvendt. Her betragtes ethvert i Erfaringen givet Virkeligt, som om det indbefatter Kategoriernes Totalitet, men viser netop derfor med Nødvendighed ud over sig selv til andre og højere Udtryk for denne. Paa dette Omraade bliver den dialektiske Methode Et med den genetiske Methode. Thi hvad der forbinder den kategoriske Tanke med de empiriske Phænomer, er den for disse Phænomeners Tilblivelse og Udvikling gjældende Lov. Ved Loven, der her ligesom i den rene Fornuftspekulation udtrykker Tilværelsens Mulighed og Tankens Nødvendighed, beherskes Bevægelsen paa begge Sider, Tilværelsens genetiske Bevægelse, der ved Loven sættes som mulig, og Tankens Bevægelse, der ved Loven sættes som nødvendig.

Paa samme Maade som det enkelte realphilosophiske Begreb forholder sig til det eksisterende Reale, forholder de metaphysiske Begrebers Totalitet sig til den konkrete Virkelighed. Gangen i Metaphysiken falder efter Weisse sammen med, hvad der udgjør Sandheden i det gamle saakaldte ontologiske Bévis for Guds Tilværelse. Dette Bevis fører i Virkeligheden ikke videre end til Begrebet om Guddommens Mulighed, om Gud som den, der ikke kan tænkes som ikke værende. Dog fører den metaphysiske Betragtning i sit Slutningspunkt til en skarpere Bestemmelse af Guddommens Væsen. Da den absolute Ide, Urmulighedens Indbegreb er en Enhed i Uendeligheden af de i den ophævede Forskjelle og Modsætninger, bliver den nødvendige Form for denne Tilværelse Tankens Form. Idebestemmelserne bestaae kun i og for Tanken. Idet nu denne Tanke i evigt Kredsløb tænker sig selv i alle hine Bestemmelser, er det evig Værende selvbevidst Ursubjekt, Urpersonlighed. Vi komme altsaa til det Resultat, at dersom den evige Mulighed ikke forbliver afsluttet i sig selv, men gaaer over i Virkelighed, saa maa denne Urvirkelighed være Urpersonlighed. Man kunde tænke sig et saadant Abstraktionens Standpunkt, hvor der ses bort fra al virkelig Væren, og hvor

derfor ogsaa Gud kan tænkes som ikke virkelig værende. Der er ikke, som Hegel mener, en umiddelbar, dialektisk Overgang fra Begreb til Tilværelse. Hegel opfattede det ontologiske Bevis som det, der paaviste denne Overgang, og betragtede derfor dette Bevis som det eneste sægte videnskabelige. Mod ham vil man med Rette kunne vende hin Abstraktion. Saasart man derimod sætter Noget som eksisterende, maa man ogsaa sætte Guds Tilværelse. Man vilde ellers hilde sig i den Modsigelse paa engang at sætte et Virkeligt og ophæve Indbegrebet af de Betingelser, uden hvilke Intet kan blive virkeligt. — Dette er den paa engang dialektiske og faktiske Overgange fra Metaphysiken til Realphilosophien eller fra det ontologiske Bevis til det kosmologiske. Begge ere paa det Inderligste forenede, udgjøre de to Halvdele af samme Hele.

Men dog synes der ved denne Modsætning mellem det negative og positive Absolute at sættes et Mulighedens Dyb forud for Guds virkelig Existents, saa at han først ved en Tilblivelses- eller Selvskabelsesakt arbejder sig frem til Virkelighed. Der bestaaer efter Weisse\*) en uforsonlig Modsætning mellem den philosophiske Spekulations Absolute og den religiøse Erfarings Personlighedsfordring, saalænge man stiller den Fordring, at Guds Personlighed umiddelbart skal sættes som det Absolute, eller det Absolute umiddelbart som Personlighed, istedetfor at den rene Tankes Absolute kun indeholder den uendelige Mulighed af en levende, personlig Tilværelse. I. H. Fichte (Verm. Schriften I. p. 100) bemærker hertil, at en saadan Adskillelse er utænkkelig, hvis den skal gjælde objektivt, i Guds eget Væsen og ikke være en blot theoretisk Sondring af den menneskelige Tænkning. Lotze (Geschichte der

---

\*) Se hans Artikel „Gott“ i Erschs og Grubers Encyklopædi Sekt. I. vol. 75. p. 424.



Aesthetik p. 202, smlgn. allerede Metaphysik p. 322 f.) udleder Læren om det negative Absolute deraf, at idet vor Tænkning ser bort fra Verdensindholdet og ene fordyber sig i den logiske Sandheds Rige, opstaaer Skinnets af, at denne logiske Sandhed er et Oprindeligt og Selvstændigt i Forhold til den levende Virkelighed. Og vi have allerede ovenfor (p. 120 f.) henpeget til, at dette Punkt maatte blive det vanskeligste for hele den Retning, til hvilken Weisse hører. At Weisse ikke vil spalte Gudsbegrebet i to Dele, ses af hans udtrykkelige Erklæring (Phil. Dogm. I. p. 439), at Adskillelsen mellem Mulighed og Virkelighed i Gud kun er begrebsmæssig, idet begge ere Momenter eller ideale Bestanddele af det ene og udelelige Gudsbegreb. Og denne Adskillelse er nødvendig for at indse, at Gud kun ved Ideen, ved det negative Absolute bliver fri, bliver det absolute Væsen, Nødvendighedens Herre. Heri ligger den reale (ikke blot logiske) Enhed af Frihed og Nødvendighed. Uden en saadan en indre Modsætning i Guds Væsen vil efter Weisses Mening Begrebet om den levende Gud ikke kunne hævdes, og han opstiller den ogsaa netop i Modsætning til den dogmatiske Philosophis abstrakte Begreb om Gud som *actus purus*.

Under en anden Form fremtræder den samme Adskillelse, naar Weisse i Tilslutning til Schelling skjelner mellem hvad Gud er (*quid Deus sit*) og at Gud er (*quod Deus est*), mellem Guds Væsen og Existents, saaledes at den ontologiske Undersøgelse skal give os *Quid*, Gudsbegrebets almindelige Indhold, og den kosmologiske dertil føier *Quod*, Existentsens Bestemmelse. At denne Modsætning er uholdbar, have vi allerede set ved Schelling. Men Weisse anvender den ogsaa kun for at udtrykke det dobbeltsidige Udgangspunkt, som er nødvendigt. Kun paa den absolute Abstraktions Standpunkt, vilde ifølge Weisse denne Modsætning have Gyldighed. Realphilosophien (Natur- og Aandsphilosophien) har des-

uden ikke blot den Betydning at hjælpe Erkjendelsen til den ene Bestemmelse: Existents; tvertimod følger der med Erkjendelsen af den eksisterende Virkelighed en stedse rigere og konkretere Udvikling af Gudsdeens Indhold; der føies til det første, rent rationale Qvid et andet, kvalitativt Qvid, et Qvale, som begrunder Guddommens æsthetiske og etiske Prædikater. Metaphysiken i og for sig kan ikke give os den rette, fyldige Erkjendelse af Gudsdeen; en saadan naa vi først, naar vi paa Basis af den metaphysiske Erkjendelse fordybe os i Virkelighedens Indhold. Pantheismen har sin ubestridelige videnskabelige Berettigelse i den spekulative Erkjendelse af en den virkelige Verdens Skikkelser gennemtrængende og betingende metaphysisk Nødvendighed, som den dog ikke formaaer at adskille fra Tingenes virkelige Tilværelse, da den ikke naaer den Ide, i hvilken denne i sig selv kun formale eller negative Nødvendighed finder sin Afslutning. For at komme ud over Pantheismen er det altsaa nødvendigt at føre den metaphysiske Nødvendighed tilbage til dens rette Betydning indenfor Gudsdeebegrebet og vise, at den kun er en Forudsætning for et fyldigere Indhold. Baade overfor den abstrakte Theisme og den ensidige Pantheisme har hin Adskillelse altsaa sin store Betydning.

Overgangen fra den ontologiske til den kosmologiske Undersøgelse, fra Metaphysisk til Realphilosophi var, som vi have set, paa engang apriorisk og aposteriorisk, en indre Overgang i Begrebet i Et med en Erfaring af det virkelig Eksisterende. Det nye Element, som herved kommer ind, kan ikke strax finde sin Retfærdiggjørelse. Der sættes en Modsætning mellem Erfaring og Begreb, som kun successivt kan ophæves. Dette sker, som allerede antydnet, gennem de realphilosophiske Videnskaber. Her, hvor vi nærmest skulle undersøge, hvilke kvalitative Bidrag disse Videnskaber kunne yde til Erkjendelse af Gudsdeen, gjælder det dialektisk at

udvikle Verdensindholdet, som det fremtræder i Erfaringen, til det Punkt, hvor Verdensbegrebet gaar over i Gudsbegrebet. — Naturen staaer ikke blot under mekaniske Love, men disse Love føie sig ind i en høiere teleologisk Sammenhæng, hvori alle dens Dele staa i uendelig Vexelvirkning med hverandre og danne en Trinrække ligefra den tilsyneladende døde Masse til de høieste Fornuft- og Aandsvæsener. Dette Resultat fører Erfaringen til, og det ligger allerede i den rene Fornuftsides Væsen. Da denne selv er den uendelige Enhed, maa ogsaa den Tilværelse, hvis almene Betingelser den indeholder, have Sammenhæng og Enhed til sine Grundformer. Derfor drager Fornuftsiden sig som en ledende Tanke fra den ontologiske Undersøgelse over i den kosmologiske og paaviser de Steder, hvor den teleologiske Sammenhæng ligesom tilspidser sig i Almenbegreber, der som Prædikatsbestemmelser slutte sig udfyldende og fuldstændiggjørende til det metaphysiske Begreb om Ursubjektet. Den kosmologiske Undersøgelse gaar da paa sit Høidepunkt over i den etikologiske, thi det er paa det aandelige Omraade, at det sidste Formaal og altsaa ogsaa ogsaa det høieste guddommelige Prædikatsbegreb maa søges. Idet Tanken, nu ledet af den videnskabelige Bevidsthed om Ideen, søger at bringe Betragtningen af Virkeligheden i Samklang med denne Bevidstheds Indhold, fremtræder selve det Maal, den her søger at naa, som det, der tillige er hele Verdensudviklingens Maal. Det høieste Princip fremstiller sig da som Erkjendelsen af Fornuftsiden i dens Enhed med Virkeligheden, eller med andre Ord som Sandhedens Ide. Men denne Ide har ikke blot theoretisk Betydning, den bliver ogsaa den høieste Lov, det sædelige Princip. Sædelighedens Princip bestaaer i, at det endelige Subjekt gjør det til sin Hædelsens Formaal, hvad der er Formaalet for den objektive Verdensorden. Hævet over den endelige Aands empiriske Villie viser den konkrete Sandheds-

ham dog tillige de objektive Formaal, han skal gjøre til sine. Men ved Siden af den theoretiske og praktiske Sandhedsbestræbelse gaaer en anden Række af Virksomheder, der ikke mindre have deres Formaal i sig selv. Her træder Fornuftideen og dens Virkelighed i Natur og Historie frem som Kilde til en Formernes Verden, hvilken Aanden, befrugtet ved Berøringen med den virkelige Ide, frembringer af sit Indre og nyder under sin Skuen og Frembringen. Alt som hører herhen, indbefattes under Skjønhedens Ide.

Til disse to Ideer, Sandhedens og Skjønhedens, fører altsaa den realphilosophiske Undersøgelse. Men de staa i en indre Modsætning til hinanden. Ifølge Sandhedens Ide er det høieste Verdensformaal Enhed og og absolut Idealitet; Skjønhedens Ide hævder derimod det selvstændige Værd af den endelige Aands æsthetiske Tilstande og Virksomheder og sætter derved en uendelig Mangfoldighed af reale Verdensformaal. Dette er den sande Betydning af Kants Antinomi mellem Sædeligheden og Lyksaligheden. Denne Modsigelse er ikke blot subjektiv, men er ogsaa objektiv, forsaavidt man bliver staaende ved hine to Ideer som reale Verdens- og Aandsmagter og ikke søger en højere Forsoning. At en saadan maa søges, følger af selve Fornuftideens Væsen, der ikke kan tilstede saadanne Magters Selvstændighed. De maa finde deres Plads indenfor Gudsiden. Det ligger i Ursubjektets Begreb, at det ikke kan sætte sig selv som teleologisk Princip, uden at derved Muligheden sættes af, at ogsaa den endelige, individuelle Tilværelse bliver Formaal i og for sig selv. Baade den logiske og den æsthetiske Virkelighed have saaledes deres Grund i Guddommen. Denne Betragtning fører ind paa det ethisk-religiøse Omraade, den høieste og afsluttende Erfaringsphære. Religionsphilosophien eller den spekulative Theologi danner det philosophiske Systems Høide- og Slutningspunkt, hvor Enheden af Ide og Virkelighed

fuldendes, idet Spekulationens høieste Begreb mødes med den ethisk-religiøse Erfaring, som i sig indeslutter al anden Erfaring. Det kommer da her an paa den nærmere Opfattelse af den religiøse Erfarings og Religionsphilosophiens Væsen\*).

Religionens Begreb gaaer ifølge Weisse ind under det almændelige Begreb Erfaring. Erfaring er paa den ene Side mere end en blot Modtagelighed eller rent subjektiv Tilstand i Sjælen, men paa den anden Side mindre end egentlig Erkjendelse eller Videnskab. Længe førend Kant i Slutningen af forrige Aarhundrede for første Gang gav en nøiagtig Bestemmelse af Erfaringens Væsen, var det ofte blevet udtalt fra den religiøse Bevidstheds Side, at Religionen væsentlig er Erfaring (*παθεῖν τὰ θεῖα*. Dion. Areopag.). Det er Mystikerne, der have havt den klareste Indsigt i Religionens erfaringsmæssige Karakter. Det Samme ligger i de gamle Kirkelæreres Bestemmelse af Forholdet mellem *πίστις* og *γνώσις*. Men dog varede det, selv efterat Erfaringens Begreb forlængst var hævdet paa andre Omraader, længe inden en lignende Overbevisning kunde trænge igjennem med Hensyn til Religionen. Den scholastisk-orthodoxe Retning i Kirken ansaa den religiøse Erfarings Indhold som Noget, der udenfra bliver meddelt Menneskeslægten som færdige Lærdomme, og først af denne Meddelelse fremkaldes saa efter dens Mening den subjektive Bevægelse og Fornemmelse hos de Enkelte. Paa den anden Side troede Mystikerne i det, de oplevede i Gemyttet, umiddelbart at have en Erkjendelse af et Objektivt. Først ved Kants Undersøgelser, der tilsidst ogsaa strakte sig til Religionsphilosophien, som han egentlig har grundet, blev det muligt at se klarere ogsaa dette Omraade. Det rent objektive Læreindhold sætter han tilside som blot

---

\*) „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums“. 1855—1862. 3 Bind.

statutarisk; men paa den anden Side falder det Religiøse ikke for ham, som i den saakaldte Fornuftreligion, sammen med den metaphysiske Erkjendelse; han fastholdt et nyt Udgangspunkt for Religionsphilosophien i den ethisk-religiøse Bevidsthed, der for ham væsenlig betinges ved den i Menneskets Indre givne Lov, det praktiske a priori. Han har styrtet Dogmatismen ikke blot paa det filosofiske, men ogsaa paa det religiøse Omraade. Dette Sidste var den vanskeligste Opgave, da det religiøse Indhold paa Grund af sin Inderlighedskarakter er vanskeligere at skjælnes fra den rene Fornufts Indhold.

Det ethisk-religiøst Givne staaer i samme Forhold til Erkjendelsen som alt andet i Erfaringen Givet; ogsaa det er bundet til de Love, der give Omdannelsen af det subjektivt Oplevede til et objektivt Erkjendelsesindhold dens videnskabelige Form og Betydning. Al Erfarings Love staa i organisk Sammenhæng, saa at den aandelige Erfarings Love til deres Forudsætning have den physiske Erfarings Love og uden denne Forudsætning ikke kunne have nogen Betydning. En Erfaring, der ikke hviler paa faste, uforanderlige Love, kan ikke adskilles fra en Skuffelse. Og omendskjøndt den religiøse Erfaring som religiøs har sine eie-dommelige Love, saa hviler dog denne Lovmæssighed paa de psykologiske Love i Almindelighed, og disse igjen paa de physiske. Uden disse Forudsætninger vilde den religiøse Erfaring ikke være Erfaring. Forestillingen om Underet er uethisk og ureligiøs, netop fordi de ethisk-religiøse Begreber hvile paa det psykologiske og physiske Grundlag. Den konsekvent gennemførte Supranaturalisme har ogsaa bestandig istedetfor at lede til levende Religionserfaring begunstiget den blinde Autoritetstro, der netop er den fuldstændigste Modsætning til al virkelig og levende Erfaring. Naar det umiddelbare religiøse Standpunkt alligevel er Underforestillingens frugtbare Jordbund, da hidrører dette fra Trangen

til ved digtende Phantasi at finde et Udtryk for det Uudsigelige i den religiøse Erfarings Kjendsgjæringer; det Underfulde opstaaer da, fordi den naturlige („ausser-religiøse“) Erfarings indre Sammenhæng ikke staaer som Kjendsgjærning for Bevidstheden. Thi den religiøse Erfaring indbefatter al anden Erfaring i sig som ideel Totalitet; omvendt gaaer den naturlige Erfaring paa sit Høidepunkt over i den religiøse. Derved samles alt Erfaringsindhold i Aandsinderlighedens Midtpunkt, hvor det gribes af den filosofiske Viden gennem det Absolutes Fornuftsform og ikke længere forholder sig paa udvortes Maade til denne Viden, men virkelig gaaer i Et med den.

Spørgsmaalet bliver nu om det psykologiske Organ for den religiøse Erfaring. Schleiermacher bestemte som bekjendt Religionen som Fromhed og satte Fromhedens Væsen i Følelsen. Men han indskrænkede saa Følelsens Begreb i den Grad, at den afskjæres fra ethvert Indhold, der gaaer ud over det rent Individuelle og Subjektive. Og naar man pleier at anse Modsætningen mellem Vel og Ve, Lyst og Ulyst som eiendommeligt Karaktermærke for Følelseslivet, da skal ifølge Schleiermacher denne Modsætning ikke i og for sig kunne tilskrives den religiøse Følelse; først naar den lavere, sandselige Fornemmelse træder i Forhold til den enten hæmmende eller fremmende, faaer hin Modsætning forsaavidt Anvendelse ogsaa for dens Vedkommende. Det Ufuldkomne i disse Bestemmelser udleder Weisse af, at Schleiermacher ikke har sammenlignet den religiøse Følelse med den æsthetiske, hvis beslægtede Sidestykke den er. Herved vilde han have set, at Modsætningen mellem Lyst og Ulyst ogsaa kan have en aandig Betydning og ikke behøver at skrive sig fra den sandelige Natur. Den rent theoretiske Erfaring har fra først til sidst en objektiv Karakter; den subjektive Fornemmelse har her kun Værd, forsaavidt den gaaer over i

Iagttagelse og Fornemmelse, hvorfor Følelsen som saadan her ikke afgiver noget Erkjendelsesstof. Paa det æsthetiske og religiøse Omraade derimod spille Følelseslivets Modsætninger en væsentlig Rolle, paa hvis nærmere Bestemmelse igjen Forskjellen mellem det Æsthetiske og det Religiøse beroer. Paa det æsthetiske Omraade er Følelsen af Lyst og Ulyst den herskende Magt og indeslutter Principet for de her virkende Natur- og Aandskræfter. Følelsen er her, som æsthetisk Følelse, i nøie Forbindelse med Phantasien, den skaberiske Indbildningskraft. Paa det religiøse Omraade er Følelsen af Lyst og Ulyst derimod ikke Formaalet, men fremtræder dels som Udgangspunkt, dels som Gjennemgangspunkt for en Virken og en Bevægelse, der ikke igjen ende i en Følelse, men gaa op i indre eller ydre Handlen eller i en blivende Form for den aandelige Personligheds Væsen. Den religiøse Erfaring hører altsaa ind under den praktiske eller sædelige Erfarings Omraade, der danner en Modsætning til det Æsthetiske paa den ene Side, det Theoretiske paa den anden Side. Forskjellen mellem det Æsthetiske og det Religiøse træder især slaaende frem derved, at Følelsesmodsætningerne paa det ene Omraade kunne faa den omvendte Betydning af den, de have paa det andet. Paa det æsthetiske Omraade er Lystfølelsen saaledes altid af positivt Værd, Ulystfølelsen af negativt Værd; men religiøst set kan Lystfølelsen blive af negativ, hindrende Betydning og omvendt Følelsen af Ulyst virke fremmende.

Følelsen har altsaa ikke absolut Betydning i religiøs Henseende, som Schleiermacher mente. Den er ikke Aandslivets Inderste, men Aabenbarelse af et bag den skjult og fra dens bevægelige Omskiften aldeles forskjelligt Indre. Kun dette Indre, den ethiske Substants, er den religiøse Erfarings egentlige Element; Følelsen er kun det Kjendemærke, paa hvilket den forskende Tanke erkjender den sædelige Empiris Stof. Dette leder



til det Spørgsmaal, hvad der i sidste Instants er det objektive Moment i den religiøse Erfaring. Schleiermacher kunde kun inkonsekvent antage et saadant objektivt Moment. Men naar den religiøse Erfaring hører ind under den almindelige sædelige Erfarings Omraade, maa den ogsaa stilles under det Begreb, der behersker Ethiken, det Godes Begreb. Paa dette Begreb har saavel den religiøse som den filosofiske Bevidsthed bestandig bygget Gudsiden. Den filosofiske Ethik forstaaer ved et Gode et Livssamfund af fornuftige, personlige Aander, der ved organiske Love ere indbyrdes forbundne til et levende Fælleslegemes Enhed. Den indre, sædelige Erfaring er da Iagttagelsen af et sædeligt Samfunds Livsfunktioner gennem Følelsestilstandene hos det Subjekt, der hører til Samfundet og virker og lider med i dets Funktioner. En rent subjektiv religiøs Følelse vilde umuliggjøre et saadant Samfund. Som de ethiske Goder maa ogsaa det høieste Gode, den religiøse Erfarings Indhold og Gjenstand, bestaa i et saadant Livssamfund. Men medens de ethiske Samfund ogsaa kunne blive Gjenstand for en ydre (sandselig eller historisk) Erfaring, er den indre Erfaring paa det religiøse Omraade den eneste mulige Forvisning om den tilsvarende Objektivitet. Men paa dette Høidepunkt forenes saa det Religiøse og det Spekulative, den religiøse Forestilling om Guds Rige og det filosofiske Begreb om det høieste Gode.

Den religiøse Erfarings subjektive Moment er Følelsen, dens objektive Moment det Godes Ide. De Love, som gjælde med Hensyn til Forholdet mellem disse to Momenter, maa være de samme, som gjælde for det aandelige Liv i det Hele. Da Aandslivet ikke indskrænker sig til de enkelte Individder hvert for sig, men disse for at udtale og udtrykke, udvikle og berige deres eie-dommelige aandelige Liv slutte sig sammen og danne Samfund, træde de Ideer, der bevæge Aandslivet, ud af den

personlige Inderlighed frem paa Historiens Skueplads. Det bliver derfor ogsaa for den religiøse Erfarings Vedkommende den paa Kritik byggede historiske Betragtningmaade, der afgiver Organet for Opfattelsen af Forholdet mellem det Subjektive og det objektive Moment. Dog maa man med en saadan historisk Betragtning, med den historiske Skole, der er den moderne Dannelse og Videnskabs eiendommelige Frembringelse, ikke forvekle den theologiske Brug af Begrebet „historisk Opfattelse“, hvor der vel ligger en Anelse til Grund om de positive Religioners historiske Karakter, men hvor man ikke gjør Alvor deraf, tvertimod troer at hylde det Historiske ved at løsrive det fra alle paa andre Omraader gjældende Erfaringslove.

Intet kan blive til religiøs Erfaring ad ydre Meddelelses Vei, naar det ikke allerede var det i dem, fra hvem Meddelelsen oprindelig udgik. Naar nu den religiøse Erfaring udformes gennem Meddelelse og Vexelvirkning i et Samfund, finder den sit Udtryk i en bestemt, positiv Form. De positive Former opstaa altsaa historisk og maa forklares historisk. Det Positive opstaaer paa et vist Punkt i den historiske Udvikling og har sin hele Bestaaen og Virken indenfor denne. De historiske Religioner ere forskjellige Forsøg paa at gribe det høieste Gode, at knytte et Baand, der organisk kan binde den menneskelige Aand til Guddommen og det Oversandselige. Men foruden det egentlig religiøse Moment spille ogsaa andre Momenter ind med. For det Første øver den politisk-socialt Drift sin Virkning og gaaer umiddelbart i Et med den religiøse Erfaring, saa at hins Skranker ogsaa blive dennes. Derved blive de historiske Religioner Folkereligioner. Dernæst trænger ofte den skaberiske Indbildningskraft med sine yppige Frembringelser det egentlig Religiøse næsten ganske tilbage. Derved blive de historiske Religioner Mythologier, hvilket dog ikke udelukker, at de kunne være

Vidnesbyrd om og Kilder til religiøs Erfaring. Men det politiske og æstetiske Dække maa afkastes, for at den religiøse Erfaring kan fremtræde i sin Renhed.

Enhver Religion hviler paa Forudsætningen af et Livssamfund mellem den guddommelige og den menneskelige Aand. Derfor gjør enhver Religion Fordring paa at være guddommelig Aabenbaring og maa erkjendes som saadan, forsaavidt den virkelig besidder religiøs Gehalt. Aabenbaringens Begreb bliver i denne Almindelighed Et med den religiøse Erfaring, men da denne ikke fremtræder rent i Folkereligionerne, indføres under Aabenbaringens Navn ogsaa æstetiske, spekulative og nationale Elementer. En snevrere, mere bestemt Betydning faaer Aabenbaringen, naar dens Begreb udskilles fra de ikke umiddelbart religiøse Elementer. I Christendommen fremtræder Aabenbaringens Begreb allerede hos dens Stifter og første Tilhængere som Udtryk for en Befrielse, en Modsætning til en tidligere bunden og forværket Tilstand. Dette kommer af, at det egentlig religiøse Erfaringsindhold opgaaer i sin fulde Klarhed uden fremmede Former. Den historiske Christus fattede først klart og udtrykte i Lære, Liv og Død den sande Ide om det høieste Gode, Guds Rige eller Himmeriges Rige, til hvilket Mennesket paa aandelig Vis maa lade sig føde. Frelsen, Adgangen til dette Rige beroer kun paa de Betingelser, der ligge i det høieste Godes eget Væsen, og hindres ikke af Skranker som de, der i Folkereligionerne og Mythologierne reistes dels af national Egoisme dels af digtende Phantasi. Forsaavidt kan den Form, den religiøse Erfaring har vundet ved den historiske Christus, betegnes som den ved ham bevirkede Forløsning. Til denne Christendommens Grundide slutter Religionsphilosophien sig, idet den, efter ved den historiske Kritik at have sigtet den religiøse Erfarings Indhold, specielt bliver en Christendommens Philosophi. Religionsphilosophien knytter sig til Ethiken ved sit Grundbegreb om

det høieste Gode. Men først paa det Punkt i den historiske Udvikling, hvor dette Grundbegreb træder klart frem for den religiøse Bevidsthed, kan der knyttes en sand og inderlig Enhed af det filosofiske Begreb og den religiøse Erfaring. Religionsphilosophiens Karakter berøer paa dens Forhold til den filosofiske Ethik paa den ene Side, og til den religiøse Erfaring paa den anden Side\*). Derfor bliver en Religionsphilosophi først mulig ved Christendommen. Men ogsaa kun mulig; thi dels forudsætter den en Bevidsthed om den filosofiske Erkjendelses og om Erfaringens Væsen, som først den nyere Tids filosofiske og naturvidenskabelige Udvikling kunde frembringe, dels kunde Christendommens store Grundide ikke i ren og uforandret Form gjennebrænge Verden og Folkenes Bevidsthed.

Vel var den historiske Christus, der erklærede, at han ikke vilde give andet Tegn end Propheten Jonas's Tegn (o: selve Personlighedens og Sandhedens Under), for sin Person hævet over alle mythologiske og supranaturalistiske Elementer. Men i sine Omgivelser kunde og turde han ikke afværge Driften til digterisk religiøs Sagdannelse. Den mægtige Aandsrystelse, den nye Tros Fødselsveer vakte paany denne Drift, som nu gjennebrævede hans Liv og Personlighed med et Væv af betydningsfulde Underbilleder, hvis Karakter væsentlig er mythologisk. Allerede for de første Troendes Bevidsthed maatte saadanne Elementer af den almene Frelsessubstants, som ligge i enhver ægte Religion, sammenblandes med det historiske Begreb om Christi Person og Liv. Derved antog Forestillingen om Frelsen en eksklusiv Form, der strider mod det Universelle i Frelsens Væsen, ifølge hvilken denne er knyttet til den religiøse

---

\*) Weisses Afhandling „Ueber Eintheilung und Gliederung des Systemes der Philosophie“ i 27de Bind af „Zeitschr. für Phil. und phil. Kritik.“ p. 88 ff.

**Erfaring** i det Hele og ikke blot til den specifik christelige. Allerede de første Disciple overførte Logosideen, dette store Resultat af den førchristelige Spekulation, Ideen om Guds evige, med ham selv væsenslige Tanke eller Ord, paa den historiske Christus, og ved denne Anvendelse, der som et Lynglimt slog ned i Disciplenes Sjæl, stiftedes det kirkelige Samfund bygget paa det derved grundlagte kirkelige Lærebegreb\*). Hvad der ifølge Christendommens Grundide maa ske med Enhver, der skal naa Frelsen, at han „fødes af Gud“, det anskuede Kirken i Inkarnationsdogmet som ydre historisk Kjendsgjerning, fuldbyrdet i sin Stifters Person. Der blev ikke længer nogen Forskjel mellem den ideale og den historiske Christus. Paa anden Maade kunde hin Grundide ikke opbevares og bringes ind i Slægtens Bevidsthed. Trangen til positivt at afstikke sit Omraade, navnlig overfor Gnostikernes dristige Spekulationer, førte til en bestemt Troesbekjendelse og en fastslaaet Samling af hellige Skrifter. Paa samme Tid benyttede Kirkelærerne sig under deres dogmatiske Undersøgelser af den græske Philosophi, som ikke havde nogen klar Bevidsthed om Forholdet mellem Spekulation og Erfaring, men

---

\*) Dette er et af de Punkter, hvor Weisse i sin historiske Kritik afviger fra Tübingerskolen. Ifølge denne er Ideen om Kristus som Logos, som den menneskeblevne Guds Søn, Frugten af en lang Udviklingsgang, der først fuldendtes mod Slutningen af 2det Aarhundrede efter Kristus, til hvilken Tid derfor Affattelsen af Johannesevangeliet, der indeholder dette Resultat, henlægges. Weisse gaaer derimod ud fra, at ogsaa de ubestridte paulinske Breve forudsætte Menneskeblivelsens Ide, hvorfra denne maa have udviklet sig hos Apostlene selv, idet de søgte at klare sig Indholdet og Betydningen af, hvad de havde oplevet. Hvad Johannesevangeliet angaaer, da anser Weisse kun den didaktiske Del (Prologen og Talerne) for Apostelen Johannes's Værk, medens Indføielsen heraf i en fortællende Fremstillings Form kun er „et lidet lykket, om gennemgaaende Ubekjendtskab med Sagens sande Sammenhæng vidneude Forsøg fra en fremmed, ubekjendt Haand.“

i sit Væsen var Dogmatisme. Alt Dette førte til en i dogmatiske Læreformer stivnet Kirkeautoritet, indenfor hvis snevre Grændser kun Scholastikernes utrættelige Tankearbejde og Mystikernes begejstrede Inderlighed viste hen til de oprindelige Kilder. End ikke Luthers naturfriske og dybsindige Aand kunde unddrage sig Dogmatismens og Supranaturalismens Magt; ogsaa han, men endnu mere de, som have kaldt sig efter ham, hilledes i Bogstavtroens Baand\*). Den derpaa følgende Adsplitelse i flere mindre Kirkesamfund maatte medføre en større Vægt paa det Statutariske, de fastlaaede dogmatiske Bestemmelser. Theologien blev nu kun en thetisk Fremstilling af disse, som tilmed manglede det Storartede i den middelalderlige Scholastik. Den religiøse Erfarings Væsen blev mere og mere ubekendt, jo mindre Theologerne brøde sig om at følge med de store Fremskridt paa den naturvidenskabelige Erfarings Omraade. Først Schleiermacher hævdede energisk den religiøse Erfarings Betydning, og samtidig har den historiske Kritik skaffet det Redskab tilveie, ved hvilket hin Erfarings Indhold videnskabelig kan sigtes og lægges til Rette for Religionsphilosophien. Ved dennes Udvikling ville de dogmatiske Former og Skranker falde, og den frie Erkjendelse af den religiøse Sandhed træde istedetfor den kirkelige Theologi. Ogsaa hvad de kirkelige Troslærdomme angaaer, vil da det evangeliske Ord bekræfte sig, at Sædekornet maa dø for at kunne bære Frugt.

Den historiske Kritik fører Weisse til en skarp Sondring mellem den ideale og den historiske Christus. — Han finder i Christi Lære tre Hovedbegreber, udtrykte under prægnante Former: Himmeriges Rige, — den himmelske Fader, — Menneskens Søn.

Grundtanken er, som allerede berørt, at Menneskets

\*) Smlgn. Weisses dogmehistoriske Afhandling: „Die Christologie Luthers.“ (1852).

Frøelse bestaaer i det levende Samfund med Gud og alle de til samme høieste Maal stræbende Aander. Denne store Tanke kan ikke være fremgaaet af den blotte Om-dannelse af en i Folketroen faststaaende, halvt over-troisk Forestilling, hvorimod man vel kan tænke sig, at den i deres Gemytter, der endnu ikke formaaede at bære den, kunde blive Kilden til en Række phanta-stiske Forestillinger om hint Riges Fortid og Fremtid. Det er den sande Apologetiks Opgave at paaavise, at Christus har været saa overlegen over sine Omgivelser og en lang Række af følgende Generationer, at disse for at fastholde hans Grundtanke maatte indklæde den i mythiske Former, der snart stivnede til dogmatiske For-mer; enhver anden Art af Apologetik stammer selv fra disse Vildfarelser og arbejder paa at forevige dem.

Andre Betingelser for Adgangen til dette Rige end de, der ligge i Sagens Natur, stilles ikke. Christus har sammenfattet disse Betingelser i den prægnante Fordring om at lade sig føde paa Ny, at lade sig føde af Gud, blive Guds Barn. Herved forstaaes den dybe Betydning af Betegnelsen af Gud som den himmelske Fader.

I ligesaa nær Forbindelse med Gjenfødselsens Ide staaer Udtrykket Menneskens Søn. Det betegner Ind-begrebet af de ud af den naturlige Menneskehed gjen-fødte Mennesker. Det er altsaa et idealt Kollektivbegreb. Men det blev tillige en Betegnelse af den historiske Chri-stus som den personlige Repræsentant for dette ideale Begreb. At dette Begreb gaaer ud over denne indivi-duelle Anvendelse, ses bl. A. af de Steder, hvor Chri-stus adskiller sig fra „Menneskenes Søn“ ved at lade denne fremtræde som tredje Person (især i Antydningerne om Lidelsen og Verdensdommen). Først i de Visioner, i hvilke Disciplene troede at se deres korsfæstede Mester som opstanden, smeltede den ideale og den historiske Menneskesøn saaledes sammen, at Mesterens Person nu blev Bærer af al ideal og religiøs Gehalt og Troen paa

ham som historisk Person blev derved sat som nødvendig Betingelse for Frelsen. Man tabte snart den Erkjendelse, at Menneskeblivelsens Mystorium i Alle, som gjenfødtes, er væsentlig det samme, som i den Ene, i hvem Kirken anskuer Guddommens Fylde i legemlig Iboen; kun Mystikerne søgte atter tilbage til den religiøse Grundide.

Hermed fulgte tillige den Forandring, at Frelsesbevidstheden udelukkende byggedes paa Syndsbevidstheden. Med den eksklusive Opfattelse af Frelsens Begreb fulgte den ensidige Opfattelse deraf. Hos Christus selv var det negative Moment, Modsætningen til „denne Verden“, ganske underordnet og indesluttet i den store positive Anskuelse af det nye Livs Kræfter. Allerede Discipleene anskuede dette Negative som en positiv Grundfordærvelse. Religionsphilosophien maa ogsaa her føre tilbage til den sande Grundtanke. Den ser ikke den guddommelige Naades Virken blot som en Ophævelse af Synden, men som en fremskridende Livsproces, hvorved det guddommelige Ideal virkeliggjøres i Menneskeheden i det Store som i det Enkelte, en Menneskebliven af det Guddommelige, Avling og Fødsel af en „Sønneskelighed“. Det sande Indhold af den kirkelige Dogmatiks Lære om de to Naturers Forening i Christus er netop denne Livsproces, hvis Resultat er den med Guddommen forenede Menneskenatur. Denne i Menneskeslægten vordende Sønneskelighed er den ideale Kristus, fra hvem Frelsen udgaaer.

I den historiske Kristus personificerede denne ideale Kristus sig ved en Akt, der har fundet sit mythiske Udtryk i Fortællingerne om hans Undfangelse og Daab, og som nærmest maa sammenlignes med den Maade, hvorpaa hos Oldtidsfolkene de mythologiske Gudeforestillinger og den eiendommelige Folkekarakter bleve til ved en og samme Akt. En saadan Akt er fremdeles



ogsaa Troen, ved hvilken det enkelte Menneske i sin hele Personlighed tilegner sig det høieste Gode. Troen er paa det religiøse Omraade, hvad Selvbevidstheden er paa det logiske og psykologiske Omraade. Troens Gjenstand er selve det høieste Gode, i hvis subjektive Tilegnelse Frelsen bestaaer, og er i sig selv uafhængig af alle historiske og dogmatiske Forudsætninger. Eller skulde en Antigones Tro, hun som véd sig født „ikke til at hade med, men til at elske med“, som véd, at „den Tid er længere, i hvilken hun skal søge at behage Magterne i det Hinsides, end den, i hvilken hun skal behage Magter her paa Jorden“, — skulde denne Tro være af ringere Værd end Horen Rachabs \*) Tro? Skulde en Sokrates's og en Platons spekulative, paa det Godes Ide og Bevidstheden om dens Evighed grundede Forvisning være af ringere Værd end en Baraks og Gideons, en Jephthas og Samsons Tro\*\*), der er blandet med saa mørke Elementer af vild og grusom Overtro?

Hvad Kirken har sammenblandet med den universelle, frelsende Tro, er de særegne Bestemmelser, der have Gyldighed indenfor et snevrere Troessamfund. Den christne Kirke fører sin Bevidsthed om Frelsen tilbage til den historiske Christus, der har udtalt Ideen om det høieste Gode i en Rønhed og Klarhed som ingen Anden. Troen paa denne Christus bliver derfor her efter Sagens Natur en Betingelse for personlig Deltagelse i det ydre Kirkesamfund. Dog kun denne Tro overhovedet, som Henvisning til det historiske Tilknytningspunkt for Frelsesbevidstheden; en nærmere dogmatisk Bestemmelse vilde krænke Troens Universalitet. Den Vei, Kirken slog ind paa, da den søgte at give saadanne nærmere Bestemmelser, har ført til en Flerhed af særskilte Kirker, hver med sin dogmatiske Bekjendelse. Den sande evangeliske

\*) Hebr. XI, 31.

\*\*) Hebr. XI, 32.

Kirke vil i Modsætning til dem være det Samfund, der udtrykker Christendommens ideale Indhold frit for al dogmatisk Indskrænkning. Indtil den udvikler sig, er Staten som Bærer af den almindelige humane og etiske Fornuftreligion en nødvendig integrerende Magt overfor Særkirkernes dogmatiske Sneverhed, hvor hint humane Element er trængt tilbage og fordunklet. Som saadan repræsenterer Staten tillige Tolerancens Princip, der ikke kan have sit Hjem i nogen af disse Kirker. Derved bliver Staten et Middel til den sande Kirkes Udvikling og Selvfrielse ud af de hæmmende Skranker. —

Weisses Lære, som vi nu have givet et almindeligt Overblik over, men saaledes, at vi navnlig dvælede ved Begyndelses- og Slutningspunktet, søger i sine forskellige Dele at give et fremskridende Bevis for Guddommens Realitet. Metaphysiken paaviser det almene Grundlag, der paa indre Vis oplukker og specificerer sig i konkrete Former, hvis Udviklingsstadier de realphilosophiske Videnskaber forfølge, indtil den hele Verdensanskuelse naaer sit høieste Punkt i Religionsphilosophien, den inderligste Enhed af Spekulation og Erfaring. Som i vor Oversigt, saaledes er det ogsaa i vor Bedømmelse Begyndelses- og Slutningspunktet, vi især ville dvæle ved; det er dem, der give Weisses Lære dens Eienommelighed.

Den metaphysiske Erkjendelse gaar ifølge denne Lære ikke ud paa et Virkeligt, men paa al Virkeligheds almene Grundbetingelser, den rene Tilværelsesmulighed. Derved er Befrielsen fra Begrebsdogmatismens Herredømme gjort mulig, samtidig med, at den spekulative Begrebsudviklings Betydning fastholdes. Derved bliver det fremdeles muligt at tilskrive Erfaringen en principiel Betydning for Verdensanskuelsen uden at henfalde til en umiddelbar Empirisme. Men dog har Weiss selv, som vi have set, ikke undgaaet den Mislighed, som for ham maatte ligge nær, nemlig at give

hint Indbegreb af Kategorier, „Tilværelsesmuligheden“, en afsluttet Væren for sig i Modsætning til den konkrete Gudside og den virkelige Verden, som det dunkle Fatum, der i den græske Mythologi dannede Baggrunden for det guddommelige og det menneskelige Liv. Tildels beroer vel dette paa en Ufuldkommenhed i Fremstillingen, der staaer i Forbindelse med Weisses hele theosophiske Retning, som ofte fører ham til at lade Begreberne krystallisere sig for Phantasien; og hint Fatum optages ogsaa, som ovenfor vist, under den videre Udvikling i de konkrete Former. Men Weisse er dog paa dette Punkt endnu stærkt paavirket af Hegel. Det viser sig navnlig i, at han udvikler Metaphysiken rent apriorisk og stiller den i Spidsen for det hele System. Er den metaphysiske Erkjendelse end i sit Princip uafhængig af Erfaringen, saa forudsætter den dog i sin virkelige Udvikling denne, forsaavidt den menneskelige Aand kun gennem den kritiske Gjennemarbejden af Erfaringens Indhold formaaer at blive sig de almene og nødvendige Sandheder bevidst. Paa denne Maade faaer selve Virkelighedserkjendelsen methaphysisk Betydning. Weisse har forsaavidt selv gjort Begyndelsen hertil, som han i Modsætning til Kant og Hegel har hævdet Rummets og Tidens metaphysiske Betydning; i dette Punkt er han Forløber for Trendelenburgs skarpsindige logiske Undersøgelser.

I Religionsphilosophien har Weisse den Fortjeneste at have ført ud over den spekulative Opfattelses ensidige Fremhæven af det Intellektuelle, uden at han derfor som Feuerbach opløser det Religiøse i pathologiske Illusioner eller som Schelling fører os ud i phantastisk Transcendents. Han knytter Religionens Væsen nøie til det Psychologiske (Følelsen) og det Ethiske (det høieste Gode), og kan derved paa engang hævde det specifik Religiøse i dets Eiendommelighed og bevare dets rationelle, humane Karakter. Det vanskelige Punkt ligger

her i selve Forholdet mellem det subjektive (psychologiske) og det objektive (etiske) Moment. Weisse viser os kun ad Analysens Vei, at disse to Momenter, den personlige Erfaring og det objektive Ideal, indeholdes i det Religiøse, men det indre Forhold mellem dem, det Baand, der knytter det psykologisk Individuelle til det høieste, Alt omfattende Formaal, paavises ikke. Han har her efterladt en Opgave, hvis Løsning kun kan vindes gennem dybtgaaende psykologiske, etiske og religionshistoriske Undersøgelser, men som han dog selv paa mange Maader har givet Forarbejder til.

Weisse søger ved sin Behandling af religionsphilosophiske Problemer bestandig Tilknytningspunkter indenfor den tidligere Kirkelære. Denne Bestræbelse for organisk Udvikling har — saameget Belærende og Interessant den og paa Grund af Weisses ualmindelige Lærdom fremdrager — ført ham til at overvurdere Betydningen af de kirkelige Symboler, efterat deres dogmatiske Gyldighed er omstyrtet. At den kirkelige Theologi har udspillet sin Rolle, og at kun Religionsphilosophien kan indtage den ledige Plads, derom nærer han ingen Tvivl. Men som han i sin Opfattelse af Christendommen i det Hele lægger Vægten paa den humane og immanente Side i dens Væsen, paa dens ideale Indhold, ikke paa den Transscendentsens Form, under hvilken det fremtræder, en Form, han skriver paa den kirkelige Mythologis og Dogmatiks Regning, saaledes mener han, at Religionsphilosophien vil blive Troeslære i en Fremtidskirke, hvor Christendommens Ide er kommen til sin Ret overfor Særkirkernes Forvanskninger. Han gaaer ud fra, at den historiske Christi Bevidsthed i sig selv var hævet over det mythologiske og supranaturalistiske Standpunkt, og vil ligesom Nyrationalismen føre tilbage til Christi Religion i Betydning af den Religion, som Christus selv havde. Men dette er i hvert Tilfælde Noget, som kun historiske Undersøgelser kunne godt-

gjøre, og det bliver, naar det opstilles som Faktum forud for en saadan Undersøgelse, ligesaavel et blot Dogme som de kirkelige Lærdomme. Og hvad Muligheden af et paa en saadan ideal Christendom bygget kirkeligt Samfund angaaer, da er det Centraldogme, der har konstitueret og hidtil sammenholdt Kirken, netop opstaaet ved Sammensmeltningen af „den ideale“ og „den historiske Kristus“, og om Muligheden af et kirkeligt Samfund, hvor med dette Dogme alle andre Dogmer skulle udelukkes af Bekjendelsen, kan der sikkert tvivles ligesaa meget som om den platoniske Stat. Alligevel er det maaske ad denne Vei, at Menneskeaanden efterhaanden vil arbeide sig ud af Autoritetstroens og den dogmatiske Intolerances Herredømme, og Weisses Arbejder ville ogsaa i denne Henseende bevare deres Betydning. —

Førend vi forlade Weisse, maa vi endnu til den almindelige Oversigt over hans Lære føie en nøiere Fremstilling af hans Gudside \*), hvormed atter Hovedpunkterne af hans Naturphilosophi \*\*) staa i indre Forbindelse.

Grundlaget for hans Gudside dannes, som vi have set, af den absolute Ide, Indbegrebet af Virkelighedens evige Betingelser og Muligheder. Denne Ide er absolut iboende i Gud, fra Begyndelsen af nærværende for hans Bevidsthed, ja den er denne Bevidstheds nødvendige Betingelse. Det er ikke Ideen selv i dens mod al Vexel og Forandring i Tiden absolut ligegyldige Ro og ubetingede Lighed med sig selv, der er Gud; men den Tanke, der til sit eneste Indhold har denne Ide og selv udspringer af dens Skjød, denne Tanke er det ligesaa uforanderlig hvilende som rastløst og ustandselig bevægede Grundlag for den guddommelige Selvbevidsthed. I Almindelighed anser man Selvbevidsthed og Uendelighed

\*) „Das philosophische Problem der Gegenwart“. — „Philosophische Dogmatik.“ Erster Band.

\*\*) „Philosophische Dogmatik. Zweiter Band.“

for uforenelige. Men Forholdet er tvertimod dette, at det er Uendeligheden, der først gør Selvbevidstheden mulig. Baade sig selv og Tingene opfatter Bevidstheden kun i Kraft af den uendelige Tilværelsesmulighed, der forsaavidt bestandig er dens egentlige og umiddelbare Gjenstand (smlgn. ovenfor p. 188—192). Vel betinges denne Bevidsthed i det endelige Jeg ved et sandseligt Forestillingsliv; men den eksisterer først fra det Øieblik af, da den uendelige Fornuftide bliver Gjenstand for den, om end nærmest kun i almindelige og ubestemte Omrids, som kun ved en udtrykkelig derpaa rettet Tænkning udvikles til Bestemthed, til den udtrykkelige Viden om det Muliges Grændser, som udgjør Matematikens og Methaphysikens Indhold. I Guddommen er det derimod Ideens uendelige Tankeindhold selv i dets absolute Inderlighed, der danner Bevidstheden, og ikke som i det endelige Jeg Tanker, der afspeile et ydre og fremmed Indhold. Men den guddommelige Selvbevidsthed kan ikke være uendelig, udenat den uendelige Tid og det uendelige Rum ere den iboende. Enhver guddommelig Bevidsthedsakt er tillige en Akt af Rums- og Tidsopfyldelse; den guddommelige Tankes Liv er en evig Avlen og Føden, hvorved det Almene i Urenhedens Væsen specificeres i det Uendelige. Det nye Indhold er tilstede i den almene Ide paa tilsvarende Maade, som efter den logiske Tæknings Love det Særskilte og Enkelte i det almene Begreb, der indeslutter en Mangfoldighed af Muligheder, som ved at virkeliggjøres fremtræde dels ved Siden af dels efter hverandre.

Det Princip, hvorefter Specificationen af det almene Indhold finder Sted, er Materien i Gud. Allerede Scholastikerne have kaldet Materien principium individuationis formarum. Dette Princip kan theosophisk kaldes Guds Gemyt, hans skabende Phantasi, det expansive eller centrifugale Princip i hans Væsen. Anskuelsen af et saadant centrifugalt Princip laa til Grund for Heden-

skabets pantheistiske Rørelser, der mere eller mindre holdtes nede af de sædelige og intellektuelle Magter, men dog hist og her kom til Gjennembrud i den løsladte Phantasis vilde Fostre, navnlig i Forestillingen om en blindt avlende og ødelæggende Verdensmagt. I sin inderlige Enhed med Ursubjektet, med den absolute Ide fremtræder dette Princip i den christelige Lære om den evige Logos. At Gud som Fader fra Evighed af avler sig en væsenslig Søn, vil altsaa sige, at Gud ikke blot fører et uendeligt, mod al Grændse og Tidsbestemmelse ligegyldigt Tankeliv i den rene Fornuft, men ogsaa et producerende Naturliv, saaledes som bl. A. Giordano Bruno med saa stor Begeistring har skildret. I denne indre, uendelige Producenter virker Ursubjektet som teleologisk Princip, der ordner og samler Alt.

Men hvis vi fastholdt Gudsiden paa dette Trin, vilde vi ikke komme ud over et spontant Naturliv, ledet af et metaphysisk Princip, ikke naa den frie Virkelighed. Til Tanken og Naturen i Gud maa der som tredje, afsluttende Element føies Villien. Villien er væsentlig en begrænsende og ved Begrænsning formende Magt, ikke umiddelbart producerende. I dens Begreb ligger det derfor, at Stof og Indhold maa være givet eller rettere stedse paa Ny gives ved de levende Tanker, der udspringe af samme Kilde som Villien selv. Den guddommelige Natur er saa at sige Villiens Legeme; de evige Naturformer blive til som den guddommelige Villies Udtryk. Den supranaturalistiske Opfattelse feiler ved at betragte den guddommelige Villie som naturløs; derved ophæver den selve Villiens Begreb og kan kun ved den absolute Tankeløsheds salto mortale bringe en Overgang tilveie fra Gudsbegrebet til Verdensbegrebet. Men ligeledes feiler man, naar man med Platon, Leibnitz og Hegel umiddelbart tillægger Guds rene absolute Væsen det Godes Prædikat, Dette Prædikat kan saa ikke faa noget virkeligt Indhold, forskjelligt fra de rent

metaphysiske Attributer. Det Gode bestaaer væsentlig i Villien til Meddelelse af et Realt, hvis Besiddelse altsaa forudsættes hos det villende Subjekt. Det Ethiske har det Æsthetiske, det Gode det Skjønne, Villien det rige Gemyt og den skabende Phantasi til sin reale Forudsætning. De etiske Begreber ligge vel som Muligheder i den guddommelige Forstands ideale Forudsætninger, der som saadanne ogsaa ere Villiens Forudsætninger; men ogsaa kun som Muligheder, der først virkeliggøres ikke blot ved, men i Villien. Ved den Retning, der i Villien gives de reale, producerende Kræfter, fremkaldes først det Indhold, som de etiske Begreber udtrykke, nemlig dels Villien selv, der først nu er en virkelig Villie, dels de guddommelige Naturbestemmelser, der nu gaa op i og udformes ved Villien. Denne gode  $\varnothing$ : meddelende Villie er det, der i den kirkelige Lære fremtræder som den hellige Aand. Hvad Kirkelæren fremstiller mythologisk som en Trehed af Personer, er altsaa nødvendige Momenter i Gudsiden, der kun begrebsmæssig, for at ses i deres Klarhed og Eiendommelighed, kunne adskilles fra hverandre.

Guds Væsen staaer ikke afsluttet og færdigt i sig. Da Tidsuendeligheden er det Element, i hvilket Guds Liv evig udfolder sig, saa maa der ogsaa finde en evig Fremgang og Udvikling Sted af hans Væsen. Alle guddommelige Elementer ere i en uendelig Forhøielsesproces. Ene herved bliver ogsaa en overfor Gud relativ selvstændig Tilværelse mulig. Den guddommelige Villie er meddelende; den sætter sig som Basis og Mulighed, for at den evige Naturs Indhold kan gaa over i Virkelighed. Den bliver derved til Verdensmaterien, som er Mellembestemmelsen mellem Naturen i Gud og Naturen udenfor Gud. Ved Naturbegrebet knyttes Verdensbevidstheden til Gudsbevidstheden. Naar vi betegne Verdensindholdet som Natur, betragte vi det som det, der bevæger sig i en stadig Proces, hvor det vexelvis føder og



fødes, frembringer og frembringes. Denne Proces har sit Princip i den evige Natur eller Materie i Gud, hvorfra den udspringer gennem Verdensmaterien, den som Basis og Substants satte guddommelige Villie, som Mellembestemmelse. Den Forandring, som herved bevirkes i det evige Naturindhold, har sit Udtryk i Modstandskraften, i Inertiens Lov, som derfor er Verdensmateriaens Karaktermærke\*).

Den ydre, materielle Tilværelse, som saaledes udvikler sig, er ikke ide- eller aandforladt. Vel hersker Inderligheden ikke her umiddelbart som i Guddommens indre Liv. Det Teleologiske har nu paa ethvert Punkt det Mechaniske til sit nødvendige Grundlag og maa arbejde sig frem af det. Men dog er der en iboende Idealitetens Strøm i det Materielle. Mellem disse Kræfter, det aandig-teleologiske Princip og det mechanisk-materielle føres der en Kamp for Tilværelsen, hvoraf Materiaens successive Betvingelse fremgaaer. Saalænge den formende Kraft endnu umiddelbart har med Masserne at gjøre, kan intet Bevidsthedsliv opstaa. Enden falder ikke umiddelbart sammen med Begyndelsen. Udviklingen gaaer ikke engang i lige Linie. Thi i de materielle Kræfter rører sig en spontan Selvtændighed, hvori det Ondes Mulighed ligger; denne Spontaneitet kan nemlig forfeile sit Maal, bøje af fra Veien. Det er en inhuman og barbarisk Anskuelse, naar den christelige Orthodoxy udleder det physiske Onde af det moralske Onde, af Synden, og atter opfatter denne som Menneskets bevidste Skyld. Tvertimod, som

---

\*) Naar Weisse bekæmper den moderne Atom- og Monadelære (som vi i næste Kapitel ville lære nærmere at kjende), da grunder dette sig dels paa en lignende Misforstaaelse som den, vi allerede have paavist hos I. H. Fichte (p. 170 f.), dels paa faktiske Feiltagelser (som naar han antager, at med Tyngden hører ogsaa Inertiens Lov op). I sin almindelige Opfattelse staaer han egentlig ikke den moderne Monadelære saa fjernt, da han ligesom den ser Materiaens Princip i den spontane, individualiserende Kraft.

den kontrære Modsætning stedse forudsætter den kontradiktoriske \*), saaledes forudsætter det moralske Onde det fysiske. Den guddommelige Naturs Salighed lader sig ikke umiddelbart overføre paa den endelige Natur. En saadan Overførelse maa jo bestandig forudsætte og modificeres ved det materielle Grundlag som Mellembestemmelse. Derved slaaer Lystfølelsen stedse over i Usalighed, og det animalske Liv er en stadig Vexlen af Lyst og Ulyst. I Følelsen af Ulyst og Smerte udtrykkes den Kamp, ved hvilken det Levende ved sin Tilværelses Begyndelse saavel som i ethvert Øieblik af sin Tilværelse maa hævde sin Selvhed overfor de døde Stoffer. Her ligger det fysiske Ondes metaphysiske Nødvendighed.

Dyrets Sjæl er ikke en særskilt Ting, som udenfra føies til Materien, men er selve den materielle Substant's oplukkede Kjerne. Dyrets Sjæleliv udspringer af den Naturaand, der fra først af iboer Verdensmaterien og lægger sig for Dagen i enhver enkelt Akt af den kosmogoniske Proces. Ved de organiske Processers Kredsløb fastholdes denne Aand i Dyrerigets Individuer i en vedvarende Rækkefølge af indre Livsfunktioner og Livstilstande. Fra de laveste Organisationstrin til de højeste strækker sig en fælleds Grundstamme, hvis Udløbere ere de til forskjellige Tider uddøde eller bestaaende Dyreslægter. Antagelsen af en saadan Grundstamme, hvortil Lamarques og Geoffroy St. Hilaires Undersøgelser synes at føre, staaer ligesaalidt i Strid med det rigtig opfattede Skabelsesbegreb som f. Ex. den naturlige Sammenhæng i Menneskeslægten's Forplantning.

Allerede hos Dyrene forekommer en sporadisk Tænken. Men de egentlige Fornuftvæsener opstaa først, naar Bevidstheden kan hæve sig over det Sporadiske og Spontane og ved en fri Akt tage sig selv i Besiddelse. Selvbevidstheden erhverves, er ikke oprindelig given.

\*) Smlgn. S. Heegaards formelle Logik p. 13 f.

Først gennem Sproget vindes en saadan Fasthed i Bevidstheden, at det Sporadiske kan trænges tilbage og Selvbevidstheden udvikle sig. Først ved Sproget bliver derfor Fornuften Artskarakter for Mennesket. Den selvbevidste Fornuft er dog endnu kun det formelle Udtryk for Menneskets Væsen. Det høieste Maal, Tilegnelsen af det reale „Guds Billede“, naaes, som det har vist sig i det Foregaaende, kun ved en fri Gjenfødelse, hvorved Individet indtræder i, hvad den nyere Philosophi kalder den absolute Aands Sphære, hvad Christendommen kalder Guds Rige. Hermed ere vi da atter komne tilbage til Religionsphilosophien, som vi tidligere have fremstillet. —

Mod denne hele Lære har man indvendt\*), at den gjør Pantheismen og Materialismen den betænkelige Indrømmelse, at Aanden ikke skal kunne være det Oprindelige, men maa være Resultat af det Ikke-Aandeliges Udvikling. Dog kan denne Indvending kun fremføres mod Weisse fra et Standpunkt, der betragter den guddommelige Aand som afsluttet og isoleret i sig. Det er netop Weisses Fortjeneste, og det er det Punkt, hvorved han især udmærker sig fremfor den spekulative Theismes øvrige Repræsentanter, at han har ført den guddommelige Aands Begreb ud over hin dualistiske Forudsætning. Derved er det blevet ham muligt at gaa ind paa de storartede Anskuelser, der trænge sig frem i vor Tids Naturvidenskab, og vise, hvorledes det Ideelle og Ethisk-Religiøse, rigtig og universelt opfattet, ikke krænkes, men netop kommer til sin Ret derigjennem. Som det synes, uden at kjende Darwin selv, er han ved Benyttelse af dennes Forløbere kommen til de Problemer, som Darwinismen nødvendigvis maa sætte i Bevægelse. Og hvor Meget der end i det Hele og i det Enkelte vil kunne indvendes mod hans Behandling af disse Problemer, saa viser den dog utvivlsomt i en rigtig Retning.

\*) Pfleiderer: Das Wesen der Religion. 1869. p. 236.

## FEMTE KAPITEL.

De Forskere, vi i det foregaaende Kapitel have beskæftiget os med, havde alle udviklet sig under det overvældende Indtryk af den spekulative Idealisme og maatte trods al deres Modstræben vedblive at bevare dens Præg. Derved vedligeholdtes vel Kontinuiteten i Tænkningens historiske Udvikling; men paa den anden Side hindredes derved den rene og fulde Udvikling af de nye Elementer, der trænge sig frem, og disse faa endnu kun en underordnet Indflydelse paa den hele Anskuelse. Med større Energi vil man kunne hengive sig til disse nye, tidligere tilbagetrængte Elementer, naar den historiske Kontinuitet ikke umiddelbart spiller nogen Rolle, men Forskeren fra først af staaer friere og mere kritisk overfor den foregaaende Tidsalders Tænkning.

Den spekulative Idealisme var en Helhedsanskuelse. I det Absolutes Ide saa den Tilværelsens Væsen og Indhold, og ved denne Ides Udvikling gennem den rene, dialektiske Tankebevægelse mente den at naa Tilværelsens hele Fylde. Det Enkelte fik kun forsaauidt Berettigelse, som det kunde finde sin Plads paa et eller andet Punkt af denne dialektiske Udvikling. I Modsætning hertil lægges der nu Vægt paa Enkeltundersøgelser; gennem Analysen af det Enkelte søger man at nærme sig de Høider, hvorfra de store, omfattende Syntheser bliver mulige, hvorimod man betragter det som Illusion, naar Tanken ud af sig selv vil udspinde en Erkendelse af Virkeligheden. Derfor betones Nødvendigheden af et inderligt Forhold mellem Philosophien og den exakte Erfaringsvidenskab. „Videnskabens Liv,“ siger Trendelenburg allerede i Forordet til første Udgave af hans „Logische Untersuchungen“ (1840), „bestaaer som alt Liv i Kamp, Kamp saavel med Meninger, der stille

sig imod, som med Kjendsgjæringer, der ikke ville bøie sig for Tanken . . . Kampen med Kjendsgjæringer er i det Hele vanskeligst; thi de staa, naar de ere rigtig opfattede, ubøielige, og Tanken maa føie sig efter dem for at kunne underkaste sig dem.“ I denne sidste Sætning ligger den eiendommelige Modsætning til Spekulationen udtrykt. Spekulationen opfattede Tankens Seir som en umiddelbar og saa ikke, at Veien til denne Seir ofte gaaer gjennem tilsyneladende Underkastelse og Resignation. Med Betoningen af Kjendsgjæringerne mister det Ideelle ikke sit Værd og og sin Realitet. Tvertimod fastholder man netop Overbevisningen om, at i det Ideelle indesluttet alt Værd, og at overfor det alt Faktisk, al blot Væren forholder sig tjenende. „Enhver Tings sande og levende Substants bestaaer i Virkeligheden kun i den Ide, som den udtrykker; det Reale er overhovedet ikke Andet end det Ideale.“ (Lotze. Streitschriften 1857. p. 45). Den exakte, punktuelle Opfattelse af Virkeligheden fører af sig selv til en ideal Anskuelse, der har det Fortrin frem for den spekulative Idealisme, at den ikke som denne har den reale Tilværelse udenfor sig og imod sig, men netop vindes ved at gennemtrænge denne. Selve det mekanisk virkende Atom bliver fra dette Synspunkt et ideelt Moment, der er optaget i det Heles indre Sammenhæng. Derfor betegne vi denne hele Retning som Virkelighedsidealismen.

Denne Retnings Fortjeneste bestaaer fra den anden Side set i, at det Ideelle, der i Spekulationen ligesom flagrede løst for alle Vinde, punktualiseres og bestemmes ved at bringes i sand og inderlig Forbindelse med Virkeligheden. Men netop i denne Forbindelse maa efter Sagens Natur den største Vanskelighed ligge. I sidste Forstand maa enhver Philosophi hvile i et høieste Princip, hvoraf al Realitet udspringer ifølge en indre Udviklingslov. Denne sidste og høieste Opgave træder her i Skygge for Analysen og Induktionen og paa Grund

af den Overmættelse, den forudgaaende Tidsalders dristige Deduktioner havde efterladt. Dog anerkjendes udtrykkelig Opgavens Betydning. „Den dialektiske Udvikling af den Ide, som enhver Skabning og ethvert Phænomen er bestemt til at udtrykke i Verdens fornuftige Hele, gjælder ogsaa for mig som den eneste sande Angivelse af deres Begreb, og kun deraf venter jeg en udtømmende Indsigt i alle underordnede Tilværelsesformer og i Grunden til disses Lovmæssighed. Men jo mere levende jeg er gjennemtrængt af denne Overbevisning, des mindre tilbøielig er jeg til at tage den gode Villie for Gjerningen og beundre den Munterhed, hvormed jeg saa mangen En bestandig med godt Mod ile til denne uløselige Opgave. Tro derfor ikke, at dette videnskabelige Ideal skulde være ubekjendt for mig og for Mange, der i denne Henseende ytre sig ligesom jeg; det bevæger ogsaa vort Hjerte, men for dybt til, at vi skulde ville hjælpe os ud over Problemernes Alvor med saa kummerlige Svar, som de, vi fordetmeste se afgivne.“ (Lotze. Streitschriften p. 98). I Modsætning til den dialektiske Færdighed, med hvilken Spekulationen medierede alle Tilværelsens Modsætninger, støde vi her ofte paa Problemer, der erklæres for uløselige. Men det Absolute fastholdes som videnskabeligt og praktisk Ideal, med en Begeistring, som er mere stille, men ikke mindre dyb end hos Spekulationens Heroer.

I. Adolf Trendelenburg (f. 1802, d. 1872). — Vi begynde med en Tænkter, der endnu bestemt viser hen til historisk Kontinuitet, om end ikke specielt med den nærmest forudgaaende Periode. Trendelenburg lægger endog en særegen Vægt paa Philosophiens Historie, ligesom han selv er en af de aandfuldeste Bearbejdere af denne Videnskab\*). Det er en tydsk Fordom, siger han

\*) „Historische Beiträge zur Philosophie“. 5 Bind. 1856—1867.

Fortale til anden Udgave af „Logische Untersuchungen“ (1862), at enhver Philosoph skal begynde paa egen Haand, lave sit ganske eiendommelige Princip, et Speil, der er lebet efter en særegen Formel for deri at opfange Verden. Philosophien vil ikke opnaa sin gamle Magt, før end den faaer en fast Bestaaen ved at voxer paa samme Maade som de andre Videnskaber og udvikle sig koninuerlig, uden at begynde paa Ny i ethvert Hoved, men saaledes, at den historisk optager Problemerne og fører dem videre. Principet for den filosofiske Erkjendelse er fundet og behøver ikke først at søges: det ligger i den af Platon og Aristoteles grundlagte organiske Verdensanskuelse, der efter dem er bleven videre udviklet og efterhaanden skal fuldendes gennem dybere Undersøgelser af Grundbegreberne og i Vexelvirkning med de reale Videnskaber. — Det er den antike, særlig den aristoteliske Opfattelse, Trendelenburg vil gennemføre med de Omdannelser, som de forandrede Forudsætninger og Erkjendelsens hele mellemliggende Historie gjøre nødvendige. Ikke uden Grund har man anket over, at han, der er saa ubønhørlig en Kritiker af Hegel, hos Aristoteles gaaer let hen over aabenbare Vildfarelser. Men denne Tilknytning til det Antike og den dermed beslægtede nøie Forbindelse mellem Tanken og Anskuelsen hos ham give hans Fremstillinger deres søde plastiske Form; det bliver ham let at lade Tanken bevæge sig i Virkelighedens Verden uden at tabe sin oprindelige Kraft. Han er, efter Søren Kierkegaards Udtryk om ham\*), „en Mand, der tænker sundt og er lykkelig dattet ved Grækerne“. Dog kan man maaske heraf ogsaa idlede en vis Mangel paa gennemført Tankebevægelse, n Hvilen i Anskuelsen uden tilsvarende Begrebsgrundig, navnlig ved Behandlingen af de sidste, afsluttende roblemer.

---

\*) „Uvidenskabelig Efterskrift“. p. 79.

Medens de fleste philosophiske Systemer gaa ud fra Helheden for at naa en Erkjendelse af Delene, som indeholdes deri, vil Trendelenburg slaa ind paa den modsatte Vei. Erkjendelsen stræber at tyde den guddommelige Skabelses Under ved at skabe det paa Ny i Tanken; men naar man begynder paa denne Opgave i det Enkelte, saa fører den af sig selv videre. Med samme Magt, hvormed Tingene ere fremgaaede af den evige Grund, vise de igjen tilbage til Grunden. Naar da Undersøgelsen af det Enkelte fører til faste Punkter, naaes derved et Grundlag, hvorfra der kan søges en fuldkomnere Forstaaelse af det Hele.

Naar Erkjendelsen har naaet sin Fuldendelse, idet Universet fuldstændig gjenfrembringes af den erkjendende Aand, ophæves Modsætningen mellem Philosophi og Fagvidenskab, idet alle Videnskaber blive Lemmer paa samme Organisme. Men dette er et Ideal. I Virkeligheden repræsenterer hver Videnskab Erkjendelsen af en særegen, begrændset Sphære, og Philosophien søger Helhedens Ide i Delene, det Almene i det Særskilte. De enkelte Videnskaber vise nemlig ud over sig selv. De angaa hver kun én særegen Væren, og Spørgsmaalet bliver da om Væren i det Hele og om Grunden til de særegne Former for Væren. Fra denne Side set vise Fagvidenskaberne hen til Metaphysiken, der beskjæftiger sig med det Værende som saadant, den almene Grund til de særskilte Gjenstande. Enhver Videnskab har dernæst sin eiendommelige Methode, sin særegne Fremgangsmaade, hvormed den omfatter sin Gjenstand og gjennemskuer dens Grund. Men i alle Metoder ligger den samme Tanke til Grund, og det Spørgsmaal opstaaer, hvorledes de forskjellige Metoder udspringe af Tankens Væsen. Fra denne Side set vise Videnskaberne tilbage til Logiken. Grundvidenskaben, den almindelige Videnskabslære bliver paa engang Logik og Methaphysik (naar den betegnes som Logik, tages dette Navn altsaa



i udvidet Betydning). I denne Grundvidenskab paa-vises Enheden af Tænken og Væren i Nødvendigheden. Uden Tanken vilde der kun gives et dødt Virkeligt, intet Nødvendigt. Men uden Væren vilde der ligesaa lidt være Nødvendighed. Tanken maa for at naa Nødvendigheden paa ethvert Punkt lade sig bestemme og binde ved Sagens Natur, gjøre sig til Et med Sagen og ud af den paa vise Loven. I Nødvendigheden, der gjør Videnskaben til Videnskab, er Væren paa eiendommelig Maade optaget i Tanken, Tanken i Væren.

Derfor blive saadanne Standpunkter at afvise, hvor Tanken enten ganske afsondres fra Væren eller absolut gjøres identisk med den. Det Første er Tilfældet i den formelle Logik og hos Herbart, det Andet hos Hegel. — Den formelle Logik skjelner mellem Tanken og dens Gjenstand og vil undersøge Tankens Former, afset fra dens Indhold. Men Tankens Væsen fremtræder først i Vexelvirkning med Gjenstandene, ligesom Sandseorganerne kun kunne opfattes efter deres Væsen ved at ses i Funktion. Og den formelle Logik, der selv definerer Sandhed som Tankens Overensstemmelse med Gjenstanden, udelukker sig selv fra Sandheden ved at isolere Tanken fra Gjenstanden. — Herbarts Metaphysik er et supplerende Sidestykke til den formelle Logik. Han betragter Indholdet som givet ved en absolut Position, og Tanken har kun den Opgave, støttet til den formelle Logiks Grundsætninger, at skaffe de Modsigelser bort, hvormed det Givne umiddelbart er beheftet. Men det viser sig, at hvad Herbart kalder Modsigelsen i Erfaringsbegreberne, netop kun fremkommer ved hans skarpe Distinktion mellem Tænken og Væren, og at han altsaa ved denne Distinktion baade forsynder sig mod Tanken og mod Erfaringens Gjenstand.

Hegel fastholdt den absolute Enhed af Tænken og Væren og mente i sin dialektiske Methode at have en Selvbevægelse af den rene Tanke, der tillige var Sagens

egen Selvfrembringelse; den sig selv udfoldende Tanke skulde udfolde Tingenes inderste Væsen. Men ved nærmere Undersøgelse viser det sig, at den rene Tanke er en Illusion. a) Hegel forudsætter fra først af og helt igjennem Bevægelsen. Dette ses allerede ved de første Kategorier i Logiken: „Væren“ og „Intet“ ere begge i sig ubevægelige og kunne ikke ved deres Enhed frembringe den bevægede Vorden. „Vorden“ kunde ikke vordes af Væren og Ikkeværen, naar Forestillingen om Vorden ikke gik forud. Den „forudsætningsløse“ Dialektik har altsaa idetmindste én Forudsætning, Bevægelsen. b) I Bevægelsen indeholdes Rum og Tid, og Begrebet har derfor bestandig Anskuelsen til sit Grundlag. Uden den vilde den dialektiske Proces være umulig. Ifølge Hegel er det den logiske Negation, der skal være den fremadbevægende Magt i denne Proces. Men den logiske Negation kan ikke selv frembringe noget Nyt; den kan kun ophæve det Foregaaende. Kun ved Hjælp af Anskuelsen, der sætter en real Modsætning, kan Bevægelsen føres videre, men saa afbrydes Begrebsudviklingens Immanents jo ved enhver Overgang. c) Hvis den rene Tænken var Et med Sagens eget Væsen, maatte den dialektiske Methode være en genetisk Methode, Et med en Paavisning af Sagens egen Oprindelse. Men dette er ikke saa; den dialektiske Tanke udvikler sig ifølge Hegel apriorisk, uden at støtte sig til Erfaringen, som dog ene kan føre til Indsigt i Tingenes Tilblivelse. Vi komme her til det Dilemma: enten er den dialektiske Erkjendelse selvstændig og apriorisk, men saa faaer den Erfaringen udenfor sig og bliver ingen Sagerkjendelse, eller ogsaa forudsætter den Erfaringsvidenskaben, men saa er den ikke selvstændig og apriorisk.

Ved denne Kritik naaes som Resultat, at Grundproblemet om Videnskabens og Nødvendighedens Væsen bliver uløseligt, baade naar man absolut adskiller og absolut identificerer Tænken og Væren. Vi maa altsaa

fastholde, at Tænken og Væren i deres Forskjellighed maa staa i en indre Forbindelse, og Spørgsmaalet bliver da om denne Forbindelses Mulighed. Forsaavidt begyndes der med en Modsætning, en Dualisme. Men den menneskelige Aand er endelig og begrændset og lever af de Paavirkninger, den modtager. Naar Menneske-aanden blot var fri, blot selvstændig, saa at den ikke modtog Noget, men selv dannede Alt, saa vilde den vistnok være sin egen Herre; men dette ensomme Herredømme vilde være som Fuglens paa Sneregegnens øde Marker, uden Forbindelse med den levende Verden. Heller ikke kan man begynde med det Absolute for deraf at udlede Erkjendelsen af det Endelige og Relative. Vel indeholder det Ubetingede den sidste Grund for alt Endeligt; men for de endelige Væsener ligger det Endelige og Betingede nærmest, og de maa derfra hæve sig til Erkjendelsen af det Uendelige. Saa lidet Mennesket kan springe over sin egen Skygge, saa lidet kan han overspringe den endelige Tænken.

Vi maa derfor søge den elementære Mellembestemmelse, som i den endelige Erkjendelse forener Tænken og Væren. Det maa være en Virksomhed; thi en hvilende Egenskab vilde ikke kunne forene, men vilde forblive afsluttet i sig selv. Denne Virksomhed maa være den almindeligste og oprindeligste, og den maa være enkelt, ikke kunne opløses i Elementer. En saadan Virksomhed er Bevægelsen. At denne ligger til Grund for Væren, lader sig let vise. Alt, hvad der synes at hvile, er, dybere betragtet, dog stedt i Bevægelse. Astronomen har forgjæves søgt et fast Punkt i Universet. Ligeledes er Tanken i sig selv Bevægelse, en Væren opfattende, konstruktiv Bevægelse, der lægger sig for Dagen baade i Anskuelsen og i Forstandsvirksomheden (Adskillen og Forbinden, Slutten o. s. v.). Bevægelsen kan ikke forklares af noget Tidligere, men maa forudsættes i det Uendelige. Heller ikke er den sammensat. Rum

og Tid, som Nogle (Zenon, Kant og Herbart) have adskilt fra Bevægelsen, ere dens Elementer, som vise den fra to Sider: Tiden er Bevægelsens indre Maal, Rummet dens ydre Phænomen. — Da Bevægelsen saaledes er den almindeligste, oprindeligste og absolut enkelte Virksomhed, kan der ikke gives nogen Definition af den, thi en Definition maatte jo gaa ud fra et mere almindeligt og oprindeligt Begreb.

Den menneskelige Aand besidder altsaa en oprindelig Virksomhed, som er Modbilledet til den ydre Bevægelse, og som betinger al Opfattelse. Bevægelsen er forud for Erfaringen, idet den først gjør denne mulig. Herpaa beroer Muligheden af en apriorisk Erkjendelse, og af Aandens frie, spontane Liv, der udvikler sig med indre Nødvendighed og udspringer af Aanden selv. Uden en saadan Selvstændighed vilde Aanden heller ikke kunne forholde sig receptiv. Vor Sandseanskuelse forudsætter bestandig en geometrisk Anskuelse, efter hvilken vi ordne Tingene perspektivisk og i Afstande. Indtrykkene tjene som Motiver for en Konstruktion, hvorved de forvandles til Billeder af ydre Gjenstande.

Men denne frie, konstruktive Bevægelse er ikke absolut. Der forudsættes betændig et Substrat, en Bærer bag Virksomheden. Dette Substrat er Materien. Den kan ikke udledes af Bevægelsen, saaledes som den dynamiske Opfattelse vil. Bevægelsens Kræfter bæres af en ubekjendt Ting, som ikke mere er Bevægelse. Der bliver da her et Hul i Begrebsudviklingen, hvor et i Erfaringen Givet skyder sig ind. Vel trænger Bevægelsen ogsaa ind her og opløser det Faste, men Forestillingen kan ikke undvære Substratet, sætter det bestandig igjen. Saaledes komme vi i en Kredsgang: Bevægelsen betinger alt Værende, men for at der kan være Bevægelse, maa der være Noget, som bevæger sig. Paa den anden Side kan den atomistiske Anskuelse heller ikke gennemføres, men viser tilbage til den dynamiske: Atomerne kunne

ikke tænkes absolut træge og hvilende, thi saa vilde deres indbyrdes Paavirkning blive umulig. Atomerne maa altsaa tænkes som Kraftpunkter, deres egentlige Væsen bestaaer i Bevægelsen, og denne er følgelig det Oprindelige. Ogsaa i Atomlæren kan altsaa Materien kun tænkes formedelst Bevægelsen. — Vi maa lade os nøie med det almindelige Resultat, at forsaavidt Materiens Væsen oplukker sig for Aanden, sker det kun gennem Bevægelsen.

Ved den konstruktive Bevægelse bliver Mathematiken som ren, apriorisk Videnskab mulig. Af Bevægelsen i og for sig udspringe de matematiske Kategorier (Figur og Tal). Ved Bevægelsen trænge fremdeles Konstruktion og Kalkule ind i de materielle Elementer, hvorved den anvendte Mathematik opstaaer. Idet Aanden paa denne Maade fordyber sig i Virkeligheden, kunne vi af Bevægelsen, der er fælles for Tanken og Væren, udlede de reale Kategorier; den ydre Væren er blind og døv og mærker ikke sin egen Virken og Liden, men Tanken kan som Selvbevidsthed betragte sig selv under Bevægelsen, og ved Iagttagelsen af Bevægelsens forskellige Former og Frembringelser opstaa Kategorierne.

I den rene matematiske Anskuelse frembringes en Figur eller et Tal. Under Forudsætning af det materielle Substrat træder dette Aarsagsforhold tydeligere frem. Kausaliteten, den virkende Aarsag er den første reale Kategori. Og ligesom Figuren og Tallet opstaa ved den ideelle, konstruktive Frembringen, saaledes den materielle Skikkelse og Størrelse ved den reale Bevægelse. Ligesom i Sproget Substantiver dannes af Verber, saaledes udspringer der af Bevægelsen en Ting, en afsluttet Substanta. Dog dør Bevægelsen ikke hen i sit Produkt: Substanten er selv Kausalitet, virker gennem sine Kvaliteter paa eiendommelig Maade. I den levende Sammenhæng mellem de virkende Egenskaber lægger Væselvirkningens Begreb sig for Dagen, og med det er

atter Kraftens Begreb nøie forbundet: Alt hvad der i Vexelvirkningen bidrager til Resultatet, maa betegnes som Kraft. — Alle disse Kategorier tjene paa den virkende Aarsags Omraade til fast Grundlag for vore Tanker og kunne sammenlignes med Legemet's Benbygning. Forestillingens Kategorier og Tingenes Principer ere ikke to forskjellige Verdener, men ere Et i deres Oprindelse. Saalænge Bevægelsen som ren Konstruktion holdes indenfor det matematiske Omraade, kan man forud bestemme Virkning og Modvirkning, og Erkjendelsen er apriorisk. Men saasnart Materien optages som Forudsætning, maa Erfaringen afgjøre, hvorledes Tingene virke og Bevægelserne møde hverandre.

Men naar vi nu, udrustede med de ved Betragtningen af Bevægelsen i og for sig og Materien vundne Kategorier (de matematisk-physiske), der have deres typiske Udtryk i den virkende Aarsag (causa efficiens), træde ud i Erfaringens Verden, viser det sig, at disse Kategorier ikke strække til for at forklare Alt, som her møder os. Naturen frembyder Kjendsgjæringer, som det spirende Frøkorn, Øiet, der aabner sig for Lyset, Dyrenes til deres Element svarende Bevægelsesorganer, hvor en Flerhed af Momenter ere saaledes forbundne, at det ene viser hen til det andet, saa at Forklaringen af de enkelte Dele kun kan søges i den hele Sammenhæng. Ved den virkende Aarsag forklare omvendt Delene Helheden som deres Virkning; her derimod bliver Helheden (Virkingen) Formaal og som saadant Aarsag, Enden leder Begyndelsen, Fremtiden Nutiden. Dette er kun muligt ved, at Virkingen er forud tilstede som Tanke, og at denne Tanke er Et med den virkende Aarsag. Ved den virkende Aarsag naaer Formaalet (Tanken) sin Virkelighed; i Formaalet (Tanken) har den virkende Aarsag sin Sandhed.

Under Forudsætning af Formaalets Realitet i Naturen viser der sig et nyt Forhold mellem Tænken og

Væren. Hidtil have vi set Væren virke paa Tanken og derved blive Erkjendelsens Aarsag (*causa cognoscendi*). I Formaalet virker Tanken derimod paa Væren (som *causa finalis*), idet den fordrer en virkende Aarsag til at realisere dens Indhold. Den nødvendige Forudsætning er da her, at Tanken selv er Et med det Værendes Væsen; kun derved kan den have Magt over det Reale. Ogsaa herfor ligger Muligheden i Bevægelsen. Ligesom vi kun erkjende den ydre Bevægelse ved vor Aands egen Bevægelse, saaledes erkjende vi ogsaa kun de i Naturen virkeliggjorte Formaal, fordi vor egen Aand formaaer at sætte sig Formaal. Bevægelsen var det første *a priori*, Formaalet er det andet. Men Formaalet forudsætter Bevægelsen og den materielle Væren og er derfor kun et relativt *a priori*. Hvad der nøder til at opgive den virkende Aarsags blinde Eneherredømme, er dens egen Afmagt. Overfor Phænomener som det organiske Liv maa der slaas ind paa en anden Vei. Vel bliver her i det Enkelte Feilgreb mulige, men i det Hele staaer det fast, at Lyset ikke kan forklares af Mørket. Formaalets Begreb gjør en Forandring mulig, hvor den virkende Aarsag ikke slaaer til. Men Formaalet kunne vi kun begribe fra den ideelle Side, som den Helhedstanke, der bestemmer Delene, idet den med Konsekvents sætter Midlerne til til sin Fuldbyrkelse. Derimod kunne vi ikke iagttage det Punkt, hvor Tanken griber Kraften og leder den mod Maalet. Ligesom de Gamle fremstillede Helios staaende paa sin Vogn og styrende Solhestene med sin Haand, men ikke gave Haanden Tøiler, disse den menneskelige Krafts Redskaber, saaledes styrer Formaalets Tanke med usynlige Tøiler de virkende Kræfter.

Det indre Formaal er det egentlig individualiserende Princip i Verden. Naar Kraft og Formaal falde sammen i det samme Subjekt, opstaaer Selvet, og først Selvet er et Individ i egentlig Forstand. I den blotte Maskine er der ikke en saadan Enhed. I Planten, Dyret og

Mennesket viser denne Enhed sig paa forskjellige Trin. Sjælen er en sig virkeliggjørende Formaalstanke. De sjælelige Virksomheder ere reflexive; de udgaa fra Selvet og have Selvet til deres Øiemed. I Følelsen af Lyst og Ulyst fremtræder det individuelle Liv som fremmet eller hæmmet; Væsenets Virken er ikke længer fremmed for det selv. I Dyret er Formaalstanken endnu skjult for sig selv; den blinde Drift retter sig mod det til Grund liggende Formaal, og Lyst eller Ulyst følge af dens Tilfredsstillelse eller Skuffelse. Men Mennesket bliver sig Formaalet bevidst og hæver sig i Erkjendelse af det Almene over den umiddelbare Drift og Fornemmelse. I det Menneskelige gaaer det Organiske over i det Ethiske. Den ethiske Ide er det indre Formaal, der af Tanken gjøres til Opgave for Handling og Liv. Formaalet, som i Naturen er rent objektivt, bliver personligt i Mennesket, og derpaa beroer Muligheden af, at Fornuftens Herredømme kan voxe i Verden. Den ethiske Verden har sin Historie; den virker organisk og udvikler sig selv som en Organisme.

Formaalets Begreb fører os saaledes ind i to nye Sphærer, den organiske og den ethiske. Men derfor opgives ikke de tidligere vundne Kategorier (de matematiske og fysiske). Disse vedblive at ligge til Grund, men gennemtrænges af Formaalet og samles under et nyt Centrum, hvorved de vinde en nærmere Bestemmelse. Saaledes bliver den virkende Aarsag nu Middel, Substanten Maskine eller, med en dybere Enhed af Stof og Form, Organisme. Vexelvirkningen er ikke længere et Spil af blinde Kræfter, men et indre Forhold mellem det Hele og Delene. Materien er ikke længere den døde Substant, der ligger bag ved Alt, med fordres med Nødvendighed af Tanken, der behøver den til sin Tjenerinde for ikke selv at blive ensom og uden Liv. Uden den sondrende og bærende Materie vilde der ikke gives noget Hold for Tanken, ikke noget individuelt Liv.



Paa sit højeste Punkt fører Formaalets Begreb os til det Sandes, det Skjønnes og det Godes Ideer. Den virkende Aarsag giver os kun det Virkelige; Sandheden aabenbarer sig, hvor den reale Helhed svarer til sit Formaal. I Skjønheden fremtræder det indre Formaal tilige i en harmonisk Form for Anskuelsen. I det Ethiske optages Formaalet i Erkjendelse og Sindelag.

Det er altsaa de samme Grundbegreber, der frit konstrueres i det Mathematiske, udfyldes i det Physiske, fordybe sig i det Organiske og forhøies i det Ethiske. Saaledes saa vi f. Ex. Begrebet om Helheden først i abstrakt Form som Figur eller Tal, dernæst som materiel og konkret Substant i Naturen, som Organisme i det Levende og endelig som Personlighed og sædelig Organisme i det Ethiske. Formaalet optager tilsidst som et høiere Forsyn alle andre Kategorier i sig; for dets Skyld ere de alle. Paa det høieste Standpunkt vilde man ud fra det sidste Formaal ved at gaa tilbage kunne komme til alle Kategorierne. Men vi, der ikke staa paa det Absolutes Standpunkt, maa gaa ud fra Bevægelsen (den virkende Aarsag) og igjennem den arbeide os frem til Erkjendelsen af det i sig Første og Oprindelige, Formaalet.

De Grundbegreber, der hidtil ere udviklede, angaa alle Sagens indre Natur. Men under Tankens Arbeide paa Erkjendelsens Værk opstaa nye Grundbegreber, der have deres Rød i den tænkende Erkjendelse og angaa Sagens Forhold til den. Det er de saakaldte modale Kategorier, Mulighed, Virkelighed og Nødvendighed. Overfor Sandseanskuelsen staa Tingene som et umiddelbart Virkeligt, som Phænomen. Den begribende Forstand vender sig nu til Phænomenet og spørger om dets Grund. Grunden er ligesaalidt som Aarsagen en absolut Enhed, men et Indbegreb af sammenhørende Betingelser. Er nu kun en eller nogle af disse Betingelser tilstede, opstaaer Mulighedens Begreb, idet Tanken sup-

plerer det Manglende. Fra Muligheden stræber Tanken videre for at finde den hele Grund, det hele System af Betingelser. Herved sker Overgangen fra Mulighed til Nødvendighed. Den indre, fuldt udviklede Mulighed gaar i Retning af Væren over i Virkelighed og fremstiller sig for Tanken som bindende Nødvendighed. I sin umiddelbare Form er Nødvendigheden vel kun det Uundgaaelige, men ved Tankens Anerkjendelse bliver dette Negative til en positiv Begrundelse. Vel er Tanken ikke noget Led i Tildragelsernes Sammenhæng, men Begrebet om deres Nødvendighed opstaaer først, naar de maales af Tanken. Indtil da ere de kun Begivenheder; nu blive de Nødvendighed. Den Anerkjendelse, Aanden her yder, er ikke Svaghed, som om den hellere vilde noget Andet, men maatte ligge under; men dens Væsen og dens Styrke, idet den paatrykker den blinde Tilværelse Nødvendighedens høiere Præg.

Spørgsmaalet bliver nu, i hvilke eiendommelige Former Tanken løser den Opgave, hvis Mulighed saaledes er paavist. Tankens Former og Forbindelser maa svare til Værens Former, da Erkjendelsens Mulighed beroer paa Bevægelsen, som er en for Tænken og Væren fælles Virksomhed. I Formernes Parallelisme speiler den oprindelige Enhed sig. — Ligesom Substanten fremgaaer som Virksomhedens Resultat og atter er virksom i sine Egenskaber, saaledes er Begrebet Resultatet af en oprindelig Dømmen og udvikler sit Væsen gennem fortsat Dømmen. Begrebet er Substanten opfattet som almen. Som Opfattelse af Substanten har Begrebet sit bestemte Indhold, som alment sit bestemte Omfang. Indhold og Omfang forholde sig til hinanden som Loven til Phænomenerne. — Til disse Begrebets Momenter slutte Dømmens Hovedarter sig: den kategoriske (og hypotetiske) Dom er væsentlig en Indholdets Dom og gaar ud paa en Almindeliggjørelse af Subjektet; den disjunktive Dom er en Omfangets Dom og gaar ud paa en Specifi-

kation af Subjektet. — Ogsaa Slutningens Væsen betinges ved Begrebets to Momenter. Den er Tankens Bevægelse enten fra Loven (Begrebets Indhold) til Phænomenet (Begrebets Omfang) — den kategoriske Slutning; eller omvendt — den disjunktive Slutning. — Ved Hjælp af Slutningen skrider Erkjendelsen synthetisk og deducerende frem. Men den analytiske Undersøgelse af Erfaringen er den bestandige Forudsætning, og ikke engang i Mathematiken kan Erkjendelsen stedse skride frem ad Deduktionens Vei; den behøver apagogiske Beviser og Hjælpelinier. Istedetfor det genetiske Bevis, der paa-viser Nødvendigheden i Sagens egen Tilblivelse, træder det indirekte Bevis, der afgrændser den ved at paavise det Modsattes Umulighed. Kun i Forbindelse med en disjunktiv Dom, der opstiller alle Tilfælde, som overhovedet ere mulige, kan det indirekte Bevis føre til et positivt Resultat. Navnlig kunne de høieste Principer ikke bevises direkte eller genetisk; i saa Tilfælde vare de jo ikke Principer, men havde en fremmed Oprindelse. De kunne kun godtgjøres ved en Erkjendelsesgrund: Principernes Nødvendighed bestaaer i det Modsattes Umulighed. Men i dette negative Udtryk ligger et positivt Princip skjult, og jo mere omfattende Synspunktet er, des mere tvingende Kraft har det. For det ubetingede Princip, for Gud maa det indirekte Bevis hentes ikke fra noget Enkelt, men fra den hele Tilværelse.

Men det er kun den endelige Erkjendelse, hvis Mulighed og hvis Former vi nu have undersøgt. Naar vi efterat have gennemløbet Endelighedsformerne søge det Absolute, strække de tidligere Midler ikke længere til. Man kunde mene, at ligesom de mathematisk-physiske Kategorier undergik en Omdannelse paa det organiske og ethiske Omraade, saaledes kunde Endelighedens Kategorier ved en lignende Metamorphose udvikles til at gjælde for det Absolute. Men en saadan Uendeliggjørelse af Kategorierne er umulig, og det er en Illusion, naar man

første ædruelige Selvbesindelse efter Spekulationens Begeistringsrus, i hvilken Tankens Vinger bleve saa lette, at den troede at kunne svinge sig op i den rene Æther. Allerede Kant havde lagt Grunden til Læren om den rene Tanke ved sin skarpe Distinktion mellem Rum og Tid som Anskuelsesformer og de rene Forstandsbegreber. Hegel udviklede saa i sin Logik Ideens Væsen i den rene Tankes Form og stødte først i Naturphilosophien paa Rum, Tid og Bevægelse. Den spekulative Idealisme blev derved egentlig, som Weisse paaviste, en fuldstændig Dualisme. Paa denne Ensidighed søgte Weisse og I. H. Fichte at raade Bod, men de vare endnu selv for stærkt paavirkede af den spekulative Dialektik til fuldstændig at gjenembryde dens Skranker. Den metaphysiske Erkjendelse blev endnu ikke sat i nøie Forbindelse med en analytisk Kritik af det Givne. Paa dette Punkt ligger Trendelenburgs Fortjeneste.

I Modsætning til Spekulationen erklærer han kun at ville beskæftige sig med det Endelige. Han negter ikke det Absolute, men anser kun en indirekte Begrundelse af det for mulig: Philosophien fører til Erkjendelsen af Ideen; Ideen er guddommelig; uden Gud er der intet Guddommeligt. Gjennem denne indirekte og ubestemte Opfattelse af det Absolute er der hos Trendelenburg en Tilknnytning til den religiøse Tradition, „den Overlevering fra Slægt til Slægt, som Gudsbegrebet skylder sit egentlige Liv“. Kun overfor Endeligheden, i hvilken hans Tanke bevæger sig med græsk Livsglæde og Harmoni, føler han Trang til bestemt og afsluttet Opfattelse; det Absolute er ham den utilgængelige, skjøndt Alt bærende Uendelighed. Dog træde i hans egen Fremstilling to Synspunkter her i Modsætning til hinanden. Paa den ene Side hævder han, at Forskjellen mellem det Endelige og det Uendelige er for stor til, at de Kategorier, der gjælde for det Endelige skulde kunne undergaa en saadan Forandring, at de kunne blive Udtryk for det Uendeliges

Væsen. Men ligesaa bestemt hævder han paa den anden Side, at Nødvendighedens Væsen maa være det samme, hvad enten det ses i Endelighedens Verden eller indtræder i det Absolutes uendelige Sammenhæng. Naar nu Nødvendighedens Begreb danner den faste Kjerne i den menneskelige Erkjendelse, saa have alle andre Kategorier kun Betydning, forsaavidt de staa i indre Forbindelse med den og ere forskjellige Former for den. Og kan Nødvendighedens Begreb ikke tabe sin Betydning ved at overføres fra det Endelige til det Uendelige, saa maa ogsaa de særskilte Former, under hvilke den fremtræder, i sig have mere end blot endelig Betydning. Saaledes korrigerer Trendelenburg selv i Principet den Modsætning, han har sat mellem det Endelige og det Uendelige.

Ikke blot overfor det Absolute, men ogsaa overfor Kjendsgjerningens Verden er der hos Trendelenburg en Standsning i Begrebsudviklingen. Han begynder med den matematiske Konstruktion, men maa for at komme ud over denne Sphære empirisk optage Materiens Begreb. Efterat nu de physiske Kategorier ere udviklede, bliver en ny Henvendelse til Erfaringen nødvendig for at begrunde Formaalets Begreb. Trendelenburg er her aabenbart paavirket af Kants kritiske Sondring mellem det Aprioriske og det Aposterioriske, Tænkningen og Tingen i sig selv. Han indrømmer selv, at Materien, forsaavidt vi kunne opfatte og kjende den, bestemmes ved og udtrykker sig i Bevægelse. Med hvad Grund tillader han da Forestillingen bestandig paa Ny at sætte et dødt Substrat bag det levende Begrebs Indhold? Anskuelse og Begreb, der efter hans egen Lære skulle være i Harmoni, ere her i uforsonet Splid. Paa lignende Maade gaaer det med Formaalets Begreb. Det optræder i Modsætning til de foregaaende Kategorier, en Modsætning, som hverken Philosophien eller den nyere Erfaringsvidenskab kan tilstede. En virkelig Gjennemførelse af Begrebsudviklingen vilde her have tilfredsstillet begge,

idet Formaalets Begreb paa indre Vis bragtes i Forbindelse med de tidligere Kategorier i Kraft af Trendelenburgs egen Grundtanke, at det er Helhedens Ida, der betinger de enkelte Dele. Kapitlet om Formaalet er fra Fremstillingens Side et af de smukkeste i Trendelenburgs „logiske Undersøgelser“, men han har her i flere Henseender ikke hævet sig over den populære Opfattelse. —

Der staaer endnu tilbage at betragte Trendelenburgs praktiske Philosophi, som han navnlig har udviklet i sin „Naturanrecht auf dem Grunde der Ethik“ (1860). Til Grund ligger den ved de „logiske Undersøgelser“ vundne organiske Verdensanskuelse, hvor Tanken ses som den sidste Aarsag, ud fra hvis Centrum Kraften bestemmes. Den i en oprindelig Tanke grundede Helhed fuldender sig i sig selv og i sine Dele. Til dette Princip fører med Nødvendighed det Ethiske tilbage. De Anskuelser, der finde Udgangspunktet for det Sædelige i Lysten, Selvkjærligheden eller Selvopholdelsen, gaa ud fra de isolerede Enkelte og kunne kun naa en mekanisk Sammenhæng mellem disse. Selve det Enkelte kommer først til sin Ret ved at knyttes til Idealet, ved at ses som det, der skal udvikle sig efter et Formaal. Herved vises vi hen til et andet Udgangspunkt, nemlig Formaalet, det Almene. Dog vilde dette være et tomt Ideal, naar det ikke i indre Artikulation fæster Rod i det Enkelte. Begge Udgangspunkter komme til deres Ret, naar vi bestemme det ethiske Princip som Menneskets Ide. Det eiendommelig Menneskelige beroer, som allerede de „logiske Undersøgelser“ paaviste, paa, at Tanken, det indre Formaal, der i de lavere organiske Væsener er skjult for sig selv eller kun fornemmes som iblinde, i Mennesket kommer til Selvbevidsthed. Idet Mennesket erkjender og vil sit Væsens skaberiske Tanke, bliver det Ethiske det frigjorte Organiske. Men det enkelte Menneske for sig vilde ikke kunne hæve sig til dette

Punkt; først i Samfundet lægger Menneskets Væsen sig for Dagen i sit fulde Omfang, først der bliver ogsaa de Enkeltes Selvbefrielse mulig. Samfundet udvikler sig atter gennem Historien, hvis indre bevægende Kraft er Menneskets Ide. I denne store historiske Sammenhæng, hvori det enkelte Menneske saaledes staaer, dreier det sig fra hans Side om Bestyrkelse og Befæstelse, om at udvide sine Kræfters Raaderum. Hertil kommer fra Helhedens Side Trangen til Artikulation. Begge Retninger maa falde sammen, for at det Ethiske skal være tilstede; Ideens Virkeliggjørelse og Individets Selvopholdelse gaa i det Ethiske Haand i Haand.

I den personlige Hengivelse til den ideale Fornuft med Opgivelse af den egoistiske Drift viser det Ethiskes inderligste Element sig, det Sindelag, ved hvilket Villien bliver den gode Villie. Gennem Sindelagets Inderlighed har det Ethiske sin Grund i det Religiøse. Naar Menneskets Ide sættes som det Bevægende i den Enkelte og i Historien, saa viser Ideens Begreb, den skabende Tanke tilbage til Gud. Det Menneskelige staaer ikke i Modsætning til det Guddommelige. Den positive Religion griber den guddommelige Ide i visse historiske Fakta, men Philosophien har en universellere Karakter og hævder det Almenmenneskelige, af hvilket det Christelige kun kan være en eiendommelig bestemt Retning, som ikke kan fornegte det almene Grundlag. Religionens Element er Sindelaget; dens Væsen ligger paa det Punkt, hvor Forestillingen om det Guddommelige mødes med den menneskelige Affekt. Den har sit Tilknytningspunkt i Menneskets Frygten og Haaben, forsaavidt disse bestemmes ved Forestillingen om et overmenneskeligt Væsen. Medens det i den sande Tro er guddommelige Tanker, der fremkalde Affekten, hersker i Overtroen — og Mennesket er af Naturen overtroisk — den tilfældige Drift gennem Ideassociationerne. I Aandsreligionen befries Mennesket fra Overtroen. Christendommen er for-

saavidt Verdenshistoriens Midtpunkt, som i den Ideen om det Guddommeliges og det Menneskelige Enhed fremtræder for Bevidstheden. Den forudsætter den organiske Verdensanskuelse (*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*), og Menneskets Ide har fundet sit konkrete Udtryk i Forestillingen om det gennem Slægterne voxende Christi Legeme og dets Lemmer. Men Religionen fremhæver kun Sindelaget, Inderligheden. Philosophien er ogsaa her universellere; den retter tillige sin Opmærksomhed mod det Godes Gjennemførelse i Verden. Her kommer det da ikke blot an paa det gode Sindelag, men ogsaa paa Handlingens Sandhed, at den nemlig svarer til Menneskets ideale Formaal, og paa Udførelsens Harmoni og Skjønhed. Det Godes Ide i videre Forstand indeholder disse tre Elementer: det Gode i Sindelaget, det Sande i Begrebet, det Skjønne i Fremstillingen.

Det høieste Gode er den virkeliggjorte Ide som sædelig Organisme, hvoraf de enkelte Goder, Pligter og Dyder udspringe. Heri ligger ogsaa Rettens Kilde. Med Urette har man opstillet en skarp Modsætning mellem det Moralske og det Juridiske. Af samme Aand, af hvilken Pligten opstaaer, udspringer ogsaa Retten, som med Helhedens Magt bevarer de ydre Betingelser for det Ethiskes Virkeligjørelse. Retten skal ikke blot værge og bevare; som i det organiske Liv, saaledes er ogsaa her Opholdelsen en videre Udvikling, hvis Mulighed altsaa maa ligge i Rettens Væsen. Pligten er det sædelig Nødvendige, Retten det sædelig Mulige; Pligten er derfor af snevrere, Retten af videre Omfang. Men deraf følger ikke, at Retten, den mere omfattende Mulighed, ikke selv skulde være sædelig betinget og bære et sædeligt Formaal i sig. Dette Formaal er Bevarelsen af Betingelserne for den ethiske Ides Liv og Udvikling i Samfundet. Heraf forklares den med Retten forbundne Tvang; den grunder sig paa Samfundets Magt som Helhed. Men Retten naaer ikke sit Maal, naar de Enkeltes Tænke-



og Handlemaade ikke kommer den imøde, og der ikke i dem hersker den samme sædelige Aand, som Retten skal bevare mod al Modstand og Hindring. Retten bortskjærer Udvæxter, men kan ikke selv helbrede en indre Sygdom. Saaledes blev Romerretten staaende, men Romerfolket forfaldt.

Den Enkelte har ingen Ret udenfor Samfundet, og indenfor Samfundet bliver Pligten til sammen med Retten. Den moderne Lære om medfødte Rettigheder er derfor ensidig, navnlig naar den bestemtere formuleres saaledes, at den Enkelte overfor Samfundet gjør Fordring paa Livsunderhold. De Gamle betragtede, fulde af Pietet, som en Velgjerning, hvad de Moderne opstille som en Retsfordring. De Gamle stillede sig ikke isolerede overfor Staten. Derimod taler man i nyere Tid om en Modsætning mellem Stat og Kirke, Stat og Videnskab o. s. v. som om Staten var en særegen Faktor og ikke netop den Magt, der omfatter alle Menneskelivets Elementer. Staten er Virkeliggjørelsen af det universelle Menneske, af Menneskets Ide i et Folks individuelle Form. Ethvert Folk arbejder paa at virkeliggjøre Statens Ide i Forhold til sine aandelige og materielle Kræfter. Medens den menneskelige Virksomhed i den Enkelte kun er et ringe Brudstykke, fremtræder den i Staten som et mangesidigt Hele. Hvad i Mennesket den ledende Fornuft er, det er i Staten Regeringen; til Menneskets enkelte Kundskaber svare i Staten Videnskabernes forgrenede System, til hans enkelte Færdigheder Kunster og Haandværker o. s. v. —

Trendelenburgs ethiske Anskuelse minder ved Læren om den Enkeltes Opgaaen i Staten om den antike Opfattelse. Dog er denne ikke blot hos ham ført tilbage til en dybere og alsidigere Begrundelse, men navnlig i to væsentlige Punkter stiller han sig i Modsætning til den. — I den antike Stat blev det humane Liv kun Faa tildel paa den større Masses Bekostning, som maatte

arbejde for hines Fornødenheder. Denne Mislighed har Trendelenburg ikke blot anerkjendt, men han gjenfinder den til alle Tider. Hvad Slaverne vare i Oldtiden, vare de Livegne i Middelalderen og ere Fabrikarbejderne i den nyere Tid. Deres Vilkaar staa i skjærende Modsætning til den voxende Kultur, der stedse skaffer større Mulighed for menneskelig Tilfredsstillelse. Dog frembringer Kulturudviklingen selv sin Kræftskade. Den gjør Fornødenhederne mangfoldigere, udvider og forøger Trangen og Begjæret, forøger Folkemængden og dermed de Begjærendes Antal. De Begjærende begjære Mere og blive flere. Det er lettere at gjendrive de kommunistiske og socialistiske Theorier end at helbrede de Onder, der give dem deres Magt. Thi denne Magt hidrører fra Lidenskaberne, som ere i Bevægelse, ikke fra det Element af Sandhed, de indeholde. Lovene og Retten formaa her kun lidet; ved direkte at modsætte sig Ondet træffe de kun Virkningen, ikke Aarsagen. Den Opgave staaer bestandig tilbage, aandelig og sædelig at beseire den physiske Kraft, som bryder frem ved Overbefolkningen, ved at Menneskekræfterne tabe i Værd (vor Tids Fatum), og som truer med at opløse Samfundet i en Kamp af Alle mod Alle. — Den antike Sands for Harmoni og for den plastisk udformede Helhed har altsaa ikke blændet Trendelenburgs Blik overfor Tilværelsens Disharmonier eller ført ham over i en haardnakket Optimisme.

Den antike Stat lod Individet saaledes gaa op i Staten, at det ikke beholdt nogen personlig Inderlighed tilbage, ingen indre Uendelighed; Staten beherskede umiddelbart Alt og Alle som Ideens adækvate Form. Trendelenburg lægger derimod, som vi have set, Vægt paa Sindelaget, paa det indre Villiesforhold til Ideen og finder heri en Tilknytning af det Ethiske til det Religiøse. „Mennesket tænker i det Guddommelige et Begreb, der har sit Værd i sig selv. Hvor han derfor, som i de ethiske Religioner, træder i et væsentligt For-

hold til det Guddommelige, erhverver han sig derved selv et indre Værd . . . I Religionen hører han op at have en blot Markedspris . . . I Verdenshistoriens almindelige Strøm og under Folkenes almindelige Skjæbne arbejder Christendommen paa at lade Sjælen finde sin Grund i sig selv og ikke at slippe den, uden at den gennem Gud griber sig selv. Saaledes forbliver Mennesket, der ellers taber sig i det Store, Menneske i sig selv, og kun ved Mennesket i det Enkelte er Staten, Mennesket i det Store, Menneske.“

Men Trendelenburg vender atter tilbage til en antik Tankegang, idet han opfatter det Religiøse paa objektiv Vis og som en direkte Gjenstand for Statens Omsorg; idetmindste ligger det hos ham nærmere at udlede dette af det Antikes end af det Middelalderliges Eftervirkninger. Staten, siger han, kan ikke undvære Kirken og dens aandelige Hjælp, Muligheden af den mest indgribende Virkning paa Sindelaget til at hæve Individerne over Egoismen og Nydelsessygen. Det er, som allerede anført, efter hans Opfattelse urigtigt at sætte Staten i Modsætning til Kirken; den behøver Kirken, eller rettere Statens verdslige Side behøver den geistlige. Deraf følger ikke, at den skal slutte sig til en bestemt Religion eller Konfession og have en Statskirke; den skal frit lade de forskellige Retninger udfolde sig og repræsenterer overfor dem den humane Ethiks og Tolerancens Ide. Men Trendelenburg hævder, at Staten maa sørge for, at Børnene opdrages i en bestemt Religion, selv om Forældrene sig sig løs fra alle anerkjendte Kirker. „Den Forudsætning, at det skulde være dem, der ville det, muligt at leve i Staten uden Religion [o: efter Sammenhængen: uden positiv Religion eller Konfession] tør ligesaa lidt tænkes, som de gamle Lovgivere vilde tænke sig Muligheden af Fædermord.“ Som Sokrates blev anklaget for ikke at antage de Guder, Staten antog, saaledes vilde man altsaa nu kunne tænke sig en Anklage

for ikke at høre til nogen af de Religioner, Staten anerkjender. Trendelenburg har ikke bestemt nok fremhævet Modsætningen mellem det positive og det rationelt-humane Element i Religionen. Hans Begrundelse af det Religiøses Betydning for Staten støtter sig egentlig til det sidste Element; først i Konklusionen indskydes det første. Og dog maatte det ligge ham nær at fremdrage det store Problem, han her har skudt tilside, eftersom han selv har fremhævet Ideens Begreb som Principet baade for Erkjendelsen af det Guddommelige og for Erkjendelsen af det Menneskelige. En skarpere Opfattelse af Ideens Væsen, støttende sig til Nødvendighedstankens absolute Gyldighed, som Trendelenburg selv anerkjender, vilde ogsaa have ført ham til en skarpere Opfattelse af det religionsphilosophiske Problem, der ikke er af mindre Betydning end det sociale Problem, som Trendelenburg med saa ædel Humanitet henpeger paa, og som sikkert har mange Berøringspunkter med hint.

2. Gustav Theodor Fechner (f. 1801) var en Tidlang Professor i Physik i Leipzig, men udgav foruden Arbejder i denne Videnskab ogsaa forskjellige poetiske og humoristiske Skrifter. Tankens og Phantasieens frie Løb blev hos ham ikke lammet ved nogen Fagensidighed. Snart søgte han ogsaa filosofisk at udvikle sin Verdensanskuelse, saaledes som den havde udviklet sig for ham i Vexelvirkning med hans exakte Studier. Fra den forudgaaende Philosophi har han efter sin egen Erklæring modtaget vigtige Impulser. Det var et Skrift, der var udsprunget af Schellings Anskuelser, nemlig Okens Naturphilosophi, som ved sin titaniske Dristighed først førte ham ud over den almindelige Naturopfattelse. „Den bedste Frugt“ har han „plukket af en rigtignok langt til Siden bøiet Gren af Hegels Philosophi“, idet han skylder Weisse sin religionsphilosophiske Opfattelse af Christendommen. Endelig har Herbarts mathematiske Psychologi været ham et For-

billede, skjøndt nærmest ved dens Misligheder: „jeg har brændt et Stykke Kul fra Herbarts Aske paa min Arne“\*). Men dog stiller han sin Philosopheren i en afgjort Mod-sætning til den tidligere. Dennes Grundvildfarelse be-staaer for Fechner i Bestræbelsen for at finde det, som ligger bag ved Phænomenet, i den Forudsætning, at Alt, hvad vi se, høre, føle, ja endog hvad vi tænke, skulde være et subjektivt Skin, som maa hæves, for at man kan naa det virkelig Reale. Hverken Erfaringsviden-skab eller Philosophi kan gaa bagved det Sandselige, Phænomenet og hvad man maa forestille sig i Sammen-hæng med det. I denne lyse Verden skal Tanken for-blive og ikke mene at vinde kostbare Skatte ved at for-dybe sig i Underverdenen, hvor den kun vil finde Skyg-ger. Hvorledes kan da den ideelle Interesse tilfredsstilles, den Længsel, som ikke slaaer sig til Ro med det blot Givne? Aldrig vil man, siger Fechner, kunne indespærre den menneskelige Aand og det menneskelige Gemyt saa-ledes i Phænomenet, at den finder sig tilfreds i dette Fangenskab og ikke stræber at naa et Dybere, et Over-sandseligt. Men denne Trang skal ikke tilfredsstilles ved at gaa tilbage til et Væsen bag Phænomenet, men ved at forfølge Phænomenernes hele Sammenhæng i de mindste Enkeltheder og de fineste Nuancer saavel som i i den totale, afsluttende Enhed. Vel naaer Erfaringen ikke det Uendelige, ja ikke engang langt i Endelighedens Verden; men den Traad, der leder os indenfor Erfarin-gens Omraade, kunne vi følge ud over dette. De Syns-punkter, der gjælde indenfor Erfaringen, behøve kun at udvides, forhøies, potentseres, for at man ved Hjælp af dem skal kunne naa de høiere Sphærer. Naturforske-ren, der Skridt for Skridt støtter sig til Erfaring og Mathematik, har kun at gjøre med Naturens ydre Side

---

\*) Ueber die physikalische und die philosophische Atomenlehre. 2te Aufl. p. XIV.

o: med Naturen som Gjenstand for ydre Iagttagelse. Men ved Induktion, Analogi og fornuftig Kombination kan en videregaaende Naturbetragtning saaledes udvide og uendeliggjøre det umiddelbart Givne, at dette fører ud over sig selv. Dette er den eneste theoretiske Vei, ad hvilken man kan naa en Viden om, hvad der ligger ud over det i Erfaringen Givne. Det er en Gang gennem den synlige Verden for at finde den usynlige. At ville gaa den omvendte Vei, saaledes som den spekulative Philosophi, det er at ville begynde Bygningen af et Taarn fra oven af istedetfor først at sørge for en solid Grundvold.

Det Første, man altsaa maa sikre sig, er Erfaringsvidenskabens Methode og Resultater, for paa dette Grundlag at bygge videre. Det kommer da her dels an paa de Grændsebegreber, med hvilke den exakte Erfaringsvidenskab afslutter, for at Metaphysiken saa paa sin Vis kan arbeide videre i det samme Spor, dels paa saadanne Synspunkter, ved hvilke en exakt Opfattelse af de Modsætningsforhold, som spille en væsentlig Rolle i metaphysisk Henseende, bliver mulig. I begge Henseender har Fechner ydet overordentlig fortjenstlige Arbejder. I sit Skrift: „Ueber die physikalische und die philosophische Atomenlehre“ (1855. Andet Oplag 1864) har han præciseret Materiens Begreb, saaledes som det stiller sig fra Naturvidenskabens Synspunkt, og har dernæst søgt at vise, hvorledes dette Begreb kan gaa ind i en filosofisk Anskuelse. I sine „Elemente der Psychophysik“ (2 Bind. 1860) har han givet en exakt Lære om Forholdet mellem Sjæl og Legeme, der vel er uafhængig af videregaaende metaphysiske Forudsætninger, men dog med Nødvendighed viser hen til saadanne. I sine øvrige Skrifter\*) søger han at føre det store Analogi-

\*) Navnlig: Zendavesta (3 Bind 1851). Ueber die Seelenfrage (1861). Die drei Motive des Glaubens (1863).

og Induktionsbevis, hvorpaa efter hans Overbevisning en filosofisk Verdensanskuelse ene kan bygges, og han skyer ingen Konsekventser, selv om de synes mystiske eller phantastiske. Ofte gaaer Prosastilen (især i Zendavesta) over til dithyrambisk Digt. — Det er ikke Fechners exakte Undersøgelser, der have ført ham til hans filosofiske Verdensanskuelse; men omvendt førte hans filosofiske Forsken ham til at stille den Opgave, hvorved Grunden blev lagt til „Psychophysiken“\*). —

Spekulationen, siger Fechner i sin Atomlære, stiger ned i Naturen, ligesom Bjørnen i et Bistade. Den roser den sammenhængende Honning, men ændser ikke, at de enkelte smaa Væsener have bragt den sammen og have en Ret til den; den tager Honningen med ét Greb og omstyrter hele Bistadet. Naturvidenskaben er derimod som Bivogteren, der véd, at Bygningen i al sin Enhed er utallige Enkeltes Værk, udført under en stille og skjult virkende Lovs Herredømme, og som derfor pleier dem, følger deres Flugt og gjør deres hele Leven og Færden til Gjenstand for sin opmærksomme Iagttagelse. Som der hersker uforsonlig Strid mellem Bivogteren og Bjørnen, saaledes ogsaa mellem Naturvidenskaben og Spekulationen. Denne vil ad apriorisk-dialektisk Vei udgrunde Naturens Væsen og ender derfor i en dynamisk Anskuelse, som udleder Materien af almene Kræfters Vexelvirkning, hvorved ethvert fast Grundlag ophæves. I Modsætning hertil hævder Naturvidenskaben Materiens exakte Diskretion. Ved en Række af Kjendsgjæringer fra Physikens og Chemiens forskjellige Egne (Undulationstheorien, Varmelæren o. s. v.) søger Fechner at godtgjøre, at Naturvidenskaben ikke kan opfatte Materien som et Kontinuum, men maa betragte det som et System af diskrete Dele, der for den ere uopløselige. Alt individualiserer sig saaledes indtil det mest Enkelte,

---

\*) Elemente der Psychophysik, II. p. 553.

men forbindes netop derved til det fasteste Hele. Som Himmellegerne bevæge sig i Verdensrummet, saaledes Atomerne i det uendelig lille Rum, og her som hist hersker en almen Lov. Den moderne Naturvidenskab er derfor atomistisk i den Forstand, at den fastholder Materiens Diskretion. Men den indlader sig ikke som den gamle Atomistik paa at udgrunde det absolut Sidste. Naar man ved Atom forstaaer det absolut Udelelige, da passer Benævnelsen Atomistik ikke paa den moderne Naturvidenskab, som kun hævder, at Diskretionen maa gaa videre end Øiet og Mikroskopet naa, men ingenlunde negter en Delelighed in indefinitum. Den moderne Atomlære er altsaa relativ. Physikeren paastaaer ikke, at Rummet mellem Atomerne er tomt, og at der ikke mellem dem kan findes et fint Stof, der ikke har nogen Indfyldelse paa de Atombevægelser, han kan kontrollere, ligesom Ætheren opfylder Verdensrummet mellem Himmellegerne. Mellem dette Stofs Atomer kunde der da igjen tænkes en endnu finere Æther o. s. v. Vi bevæge os i det Hele her paa det Relatives Omraade. Det er kun af Vigtighed at fastholde saadanne Punkter, hvor den exakte Analyse kan finde sin Tilknytning. Men dette er umuligt for den spekulativ-dynamiske Anskuelse, der forklarer Materien som Resultatet af en kontinuerlig virkende, rumopfyldende Kraft. Dette Begreb er et Absurdum for Physiken. For denne er Kræften inkommen- surabel med Materien og kan ikke frembringe den eller dialektisk blive Et med den. Alle Kræfter ere Forholds- begreber og forudsætte derfor Noget, som staaer i disse Forhold. Hvad man tilskriver et Legeme som dets bestemte Kraft, er den Andel, hvormed det virker til Lovens Opfyldelse. Det Stof, som forudsættes, er Atomerne, der ikke maales (som Kraft, Rum og Tid), men tælles. Atomernes Bevægelse udfylder Tid og Rum. Atomets Masse er ikke Udstrækning; den er fysisk set Et med det konstante Forhold, i hvilket ved dette Atom



**Kraften** stødse staaer til Hastighedens Forøgelse. **Mas-**sens Begreb er altsaa ikke materialistisk. Tvertimod er den Grundopfattelse, mod hvilken Physiken i sidste Instants peger, absolut idealistisk. **Materiens Udstrækning** er = 0, og det materielle Atom er et Enkeltvæsen, en punktuelt Intensitet, et Kraftcentrum.

Uagtet Fechner indrømmer den moderne Atomlæres relative og skeptiske Karakter, gaaer han dog selv ud over dens Grændser og gennemfører Atomistiken absolut. Og han gjør dette udtrykkelig af filosofiske eller metaphysiske Grunde. Metaphysikens Opgave bestaaer for ham i at finde og udforske Erfaringens Grændsebegreber i deres almindelige Forhold og Sammenhæng, og dens Methode i at almindeliggjøre og gennemføre, hvad den exakte Erfaringsvidenskab har fundet og godtgjort, til en saadan Afslutning, som Tænkningen fordrer, idet selve Betingelserne for at være et Sidste og Høieste danne Formen for de derved fundne Begreber. Metaphysiken er altsaa ikke apriorisk, men svarer til sit Navn, idet den kommer efter Physiken. Den metaphysiske Erkjendelse kan ikke ligefrem udvide den exakte Viden; den bliver, fysisk set, bestandig en Hypothese, men er dog Physikens begrebsmæssige Slutning, til hvilken man kommer, naar man fører den Vei, som den exakte Viden gaaer med Sikkerhed, til Ende i Ideen. Ikke fysisk, men metaphysisk kommer Fechner altsaa til den absolute Atomistik, der opfatter de materielle Atomer som Kraftcentra. Men han kommer til den ved umiddelbart at fastholde de exakte Grændsebegreber, til hvilke Physiken leder. Han vægrer sig ved at gaa bag ved Phænomenet for at finde Materiens Væsen. Det Materielle er det Haandgribelige, det almindelige Grundlag for Naturphænomenerne; bag det kan Intet erkjendes, men i Sammenhæng dermed og ud derover er der Plads for Abstraktioner og høiere Synspunkter. Substantsens Begreb er Et med Begrebet om den hele phæ-

nomenale Sammenhæng, i hvis Lovmæssighed det Objektive i Materien bestaaer. Fra dette Udgangspunkt er det saa, at Physiken kommer til Begrebet om Materiens Diskretion, og et andet Begreb om Materien kan heller ikke Metaphysiken lægge til Grund. Men naar man gennemfører dette Begreb, forsvinder al Byrde og Tyngde; enhver uigjennemtrængelig Skranke, som staaer Aanden imod, forvandler sig til Kraft.

Bag Phænomenet kan Intet erkjendes. Men det Phænomenale selv indeslutter i sig en vigtig Forskjel, hvorved det deler sig i to store Grupper. Det Legemlige er det, der kun lader sig tilsyne for Andet; det Sjælelige beroer paa en indre Tilsyneladelse for sig selv. Vi faa altsaa en Modsætning mellem indre og ydre Phænomener. I Sagen selv er der dog ingen Modsætning, men den fremkommer ved de to forskellige Standpunkter, der kunne indtages. Hvad der paa det indre Standpunkt fremtræder som Aand, fremtræder paa det ydre Standpunkt som Legeme, ligesom den samme Cirkel indenfra set viser sig konkav, udenfra set konvex. Den, der derfor kun kjender det ydre Standpunkt, vil betragte Alt som legemligt og negte Aanden; saaledes Materialisterne, der kun se sig om i Peripherien af Cirkelen, og da de her ikke opdage noget Centrum, negte, at der er noget. Omvendt ville Idealisterne ud fra Centrum bestemme Peripherien; men om samme Centrum kan der jo beskrives mangfoldige Cirkler. Dog bliver Modsætningen mellem disse Standpunkter ikke staaende: Erfaringen viser os et bestemt og lovmæssigt Forhold mellem det Sjælelige og det Legemlige, og vi søge i Psychophysiken en exakt Lære om dette Forhold. For at kunne begrunde en saadan Lære behøves der et Maal for de sjælelige og de legemlige Bevægelser. Vanskeligheden er her at finde en Maalestok for det Sjælelige, da dette ikke umiddelbart kan maales, skjøndt der ikke kan være nogen Tvivl om, at det er undergivet kvantitative

Bestemmelser, eftersom der jo gives en større eller ringere Styrke af Fornemmelser og Drifter, høiere og lavere Grader af Opmærksomhed, af Bevidsthedens Klarhed o. s. v. Den eneste Maade, hvorpaa disse aandelige Bevægelser kunne maales, er at se dem i Forhold til de legemlige Bevægelser, til hvilke de med Nødvendighed ere knyttede. Holde vi os nu til Fornemmelsen, den mest elementære sjælelige Bestemmelse, da har denne til nødvendig Betingelse dels det ydre Indtryk, dels de organiske Funktioner, hvorved Indtrykket omsættes til indre Fornemmelse. Men disse organiske Funktioner (det Psychophysiske i snevrere Forstand) ere os ubekjendte i deres indre Væsen, og det er dog dem, der ere Mellemedet mellem det Physiske og det Psychiske. Den indre Psychophysik, der undersøger Forholdet mellem det Sjælelige og det Organiske (mellem det Psychiske og det Psychophysiske), maa derfor bygges paa den ydre Psychophysik, der umiddelbart undersøger Forholdet mellem Fornemmelse og Indtryk (mellem det Psychiske og det Physiske). Fra denne ville vi da kunne slutte tilbage til hin.

Ingen Fornemmelse staaer pludselig paa sin fulde Høide, men enhver gjennemløber en hel Skala ligefra det Punkt, hvor den endnu er umærkelig, og det ofte i saa kort Tid, at den synes pludselig at være tilstede i sin hele Kraft. Denne successive Væxt gjør det muligt at maale den. Thi naar man iagttager Fornemmelsens Tilvækter ved de successive Forøgelse af Indtrykkets Styrke eller Udstrækning, vil man have de Elementer givne, paa hvis Forhold Maalet beroer. Vel synes det ikke let at forvise sig om Ligestorheden af Fornemmelsens Tilvækter. Men dog kan man jo bedømme to Tøners eller Toneintervallers Lighed, og desuden angiver Fechner tre Methoder, ved hvilke idetmindste en exakt Tilnærmelse vil kunne naaes. Den første er „de netop mærkelige Forskjelles Methoder“, som ved Forsøg be-

stemmer den Størrelse af Forskjel (i Vægt o. s. v.), som er nødvendig for, at Forskjellen overhovedet skal kunne fornemmes; de to andre støtte sig til Sandsynlighedsberegningen og søge ved Hjælp af denne gjennem gentagne Forsøg at eliminere de Feil, der nødvendig maa indsnige sig, hvor som her den subjektive Fornemmelse spiller en saa vigtig Rolle.

Det simpleste Forhold vilde være det, at Tilvæksten i Fornemmelse var ligefrem proportional med Indtrykrets Forøgelse. Dog er dette ikke Tilfældet. Physiologen E. H. Webers Forsøg have derimod godtgjort, at det næst simpleste Forhold finder Sted, at nemlig de relativt lige store Tilvækter i Indtryk svare til ligestore Tilvækter i Fornemmelse — naturligvis forudsat, at Modtageligheden er den samme og Forholdene i det Hele normale. Dette er Indholdet af, hvad Fechner kalder den Weberske Lov, der kun er det exakte Udtryk for, hvad der er Enhver bekendt fra den daglige Erfaring. Man hører tydelig sin Nabos Stemme, naar det er stille, men under stærk Larm kan man ikke høre, hvad man selv siger, o: ikke mærke den ved Ens egne Ord frembragte Indtryksforøgelse, fordi denne er forsvindende i Forhold til det allerede forud tilstedeværende Indtryk. Naar et Værelse er stærkt oplyst, mærker man ikke, at der kommer et Lys til o. s. v.

Ethvert Indtryk eller Forskjel mellem Indtryk maa allerede have naaet en vis endelig Størrelse, før det kan mærkes. Fornemmelsens Nulpunkt ligger altsaa over Indtrykkets Nulpunkt. Fornemmelsens Nulpunkt, hvor den netop begynder eller forsvinder, kalder Fechner Tærskelen. Saalænge Indtrykket ikke er stærkt nok til at hæve Fornemmelsen over dette Punkt, er den ubevidst, og jo dybere den ligger under Tærskelen, des høiere er Ubevidsthedens Grad. En i sig selv umærkelig Tilvæxt kan her gjøre Udslaget og ved at slutte sig til

allerede forhaandenværende Indtryk hæve Fornemmelsen over Tærskelen  $\alpha$ : lade den blive bevidst.

Et matematisk Udtryk for den Weberske Lov haves i Formler, der allerede opstilledes af Dan. Bernouilli i Begyndelsen af forrige Aarhundrede for at udtrykke Forholdet mellem relativ og absolut Værdi (ex conditione personæ — ex re ipsa). Den første af disse Formler, som Fechner kalder den psychophysiske Fundamentalformel, er:  $d\gamma = k \frac{d\beta}{\beta}$ , hvor  $\gamma$  betegner Fornemmelsen,  $\beta$  Indtrykket og  $k$  en af de for  $\beta$  og  $\gamma$  valgte Enheder afhængig Konstant. Denne Formel udsiger altsaa, at Fornemmelsestilvæksten ( $d\gamma$ ) beroer paa Forholdet mellem Indtrykstilvæksten ( $d\beta$ ) og det forud tilstedeværende Indtryk ( $\beta$ ). Hertil slutter sig dernæst, idet Forholdet mellem Fornemmelsens og Indtrykkets Tilvækster er det samme som mellem Logarithmens og Tallets Tilvækster, den saakaldte Maalformel, hvis simpleste Form er:  $\gamma = \log \beta$ . Denne Formel udsiger, at Fornemmelsen stiger i logarithmisk Forhold til Indtrykket. Og dersom den fører til negative Værdier angive disse Ubevidsthedens Dybde. De positive Værdier angive Bevidsthedens Styrke.

Den Weberske Lov viser sig dog ikke at være gyldig i alle Tilfælde. Dersom Maalformelen havde ubegrændset Gyldighed, maatte Fornemmelsen voxe i det Uendelige ved Forøgelse af Indtrykket. Men paa Grund af vor Organismes, navnlig Sandseorganernes Indretning ophører Loven at gjælde ved meget stærke Indtryk. Derimod synes den at maatte have uindskrænket Gyldighed paa den indre Psychophysiks Omraade, da der her, paa Grund af det umiddelbare Forhold mellem det Psychiske og det Psychophysiske, ikke er saadanne Grunde til dens Begrænsning som ved Forholdet mellem Fornemmelsen (det Psychiske) og Indtrykket (det Physiske). Men mere end den almindelige Overbevisning om den Weberske Lovs Gyldighed i den indre Psychophysik

kan ikke naaes. Vi kjende nemlig endnu for lidet Forholdet mellem det Psychiske og det Psychophysiske, til at vi her kunne faa et sikkert Tilknytningspunkt for Analysen. Medens vi i den ydre Psychophysik altid kunne bestemme Værdien af Maalformelens  $\beta$ , der betegner Indtrykkets Størrelse (Vægt o. s. v.), saa er det i den indre Psychophysik, hvor  $\beta$  betegner den organiske (psychophysiske) Bevægelse, der betinger Bevidsthedslivet, umuligt at bestemme denne Størrelses Værdi; og da  $\gamma$  jo er den ubekjendte Størrelse, der skal findes, bliver Regningen umulig\*). Derimod kan den indre Psychophysik, naar det almindelige lovmæssige Grundlag staaer fast, føre os til almindelige theoretiske Resultater angaaende Sjælelivet og dets Forhold til det Legemlige.

Hvad for det Første den almindelige Opfattelse af Sjælens Væsen angaaer, da erklærer Fechner sig bestemt mod den monadologiske Opfattelse, der navnlig repræsenteres af Lotze, og som i Sjælen ser en punktuelt Enhed. I Modsætning hertil betegner Fechner sin egen Opfattelse som den synechologiske og ser Sjælen som det sammenfattende Princip for den legemlige Flerhed af Dele og de legemlige Funktioners Succession. Kun i sin indre Fremtræden for sig selv er Aanden en Enhed; i den ydre Tilsyneladelse udfolder den sig i en Flerhed, ligesom det, der i det Indre er en enkelt Fornemmelse, i det Ydre fremtræder som en sammensat og

---

\*) Fechner havde fattet Ideen til sin Psychophysik med Herbarts matematiske Psychologi for Øie, men saaledes, at han vilde undgaa den Ensidighed i Udgangspunktet, der hindrede dens Gjennemførelse. Han saa nemlig Herbarts Mangel deri, at denne ikke sikrede sig paalideligt Maal i det materielle Grundlag for de sjælelige Phænomener. Derfor gaaer han ud fra Fornemmelsen, medens Herbart gik ud fra Forestillingen. Men dette sikre Grundlag forlader ham jo netop, naar han fra den ydre Psychophysik gaaer over til den indre, og denne ligger derfor under for den samme Mislighed som Herbarts matematiske Psychologi.

successiv Nerveproces. Efter den synechologiske Opfattelse ere altsaa Bevægelserne i det Sjælelige og i det Legemlige samtidige, parallelle Udtryk for samme Faktum.

Tærskelens Kjendsgjerning er af Betydning ogsaa for den indre Psychophysik ved at afgive et fast Fundament for Ubevidsthedens Begreb. Saaledes ved Forholdet mellem Søvn og Vaagen. Søvn er ikke et sjæleligt Intet. Sjælens Livsbevægelse finder ikke blot Sted i den vaagne Tilstand. Denne er kun Sjælens Liv over Tærskelen, medens Søvn er Sjælelivet under Bevidsthedens Tærskel; betegne vi Tærskelen ved 0, saa betegne de positive Værdier den vaagne Bevidstheds Høide og de negative Værdier Ubevidsthedens Dybde under Søvn. Vi have her en Skala, som viser en kontinuerlig Overgang i Subjektet mellem den vaagne og den sovende Tilstand. Og ligesom i den ydre Psychophysik Indtrykket kunde have en positiv Værdi paa det Punkt, hvor Fornemmelsen er 0 (Tærskelen), saaledes indtræder Grændsepunktet mellem Søvn og Vaagen ikke ved en Nulværdi men ved en vis positiv Værdi af den til Grund liggende legemlige Virksomhed.

Dette Forhold kan nu faa sin videre Anvendelse. Mellem de forskellige Organismer viser den Bevidsthedens Kontinuitet sig afbrudt, hvorved en Flerhed af Phænomener sammenknyttes i samme Sjæleenhed. Og dog ere alle Organismer ved den almene Natur forenede til et eneste System. Den psychophysiske Virksomhed strækker sig altsaa ikke videre mellem Organismerne paa samme Maade som i dem. Men en Ophøren af den psychophysiske Virksomhed vil ikke sige Andet end den størst mulige Dybde under Tærskelen. Hvad der er under Tærskelen adskiller som Ubevidsthed de bevidste Væsener, idet det tillige danner Grundlaget for dem og underholder den physiske Forbindelse mellem dem. Den synechologiske Opfattelse maa da her tilsidst føre os til Antagelsen af en almindelig Besjæling af Naturen paa forskellige

Trin, idet Alt, som Thales sagde, er fuldt af Guder, — til „Anskuelsen af en i Naturen allestedsnærværende Gud, i hvem alle Aander leve, røres og ere, som han i dem, med Mellemlinje mellem ham og os i Himmellegemernes Sjæle, saa at de skabte Aander bæres ligesaa nøie sammenknyttede i dem, som disse selv i den guddommelige Aand, og som de skabte Aander igjen bære deres Sandser og disse igjen deres særlige Fornemmelser i sig.“

Her staa vi da ved det Grændsepunkt, hvor Fechner fra den exakte Videns begrændsede Sphære med den dristigste, ingen Paradoxier frygtende Tankeflugt begiver sig ud paa sin poetisk-spekulative Verdensanskuelses Baner. Der er, som allerede omtalt, ingen blot tilfældig eller udvortes Forbindelse mellem hans exakte og hans spekulative Anskuelse. Ikke blot fremhæver han selv gjentagne Gange, at det var hans spekulative Ideer om Forholdet mellem det Sjælelige og Legemlige, der først førte ham til Tanken om Muligheden af en Psychophysik; ikke blot føre omvendt de psychophysiske Undersøgelser ham tilbage til hans spekulative Grundanskuelse; — men Methoden og de ledende Principer ere de samme: han søger at blive paa Induktionens og Analogiens Vei, selv efterat det Omraade er forladt, hvor en exakt Erfaring er mulig.

I Almindelighed anser man, siger Fechner, kun Mennesker og Dyr for besjælede, ellers Intet, idetmindste paa vor Jord. Grunden til, at man saaledes indskrænker Sjælelivets Sphære og lader Livet være Snyltegjæst i Dødens Rige, er navnlig den, at man troer at maatte hæve Gud saa høit op over Verden, at denne ikke tør anse sig som hans Legeme. Saaledes er man da kommen til den ulykkelige, fredløse Tro paa en naturlig Gud og en aandløs Natur. Man troer, at den exakte Erfaring forbyder at udstrække Besjælingen videre. Men det hele Sjælespørgsmaal er fra første Færd en Troes-



sag. Et exakt Bevis hviler paa Erfaring og Mathematik; men kun om sin egen Sjæl har man direkte Erfaring, og Mathematiken mangler ethvert Grundlag til at bevise en anden Sjæls Virkelighed. Selv min Faders, min Broders Sjæl maa jeg tro paa, idet jeg ad Analogiens og Induktionens Vei slutter mig til den. Vi begynde i Virkeligheden som Cartesius med et cogito ergo sum, og en ubevidst Slutning om de andre Menneske- og Dyresjæle bliver en dogmatisk Forudsætning, som man kun i Blinde kan antage for en bevist Kjendsgjerning. Men naar dette forholder sig saaledes, hvad kan da hindre os i at udstrække den samme Fremgangsmaade, vi ubevidst anvende ved Mennesker og Dyr, videre — navnlig til Planteverdenen og til de himmelske Kloder, forudsat, at der viser sig gyldige Grunde dertil?

Man indvender, at Planterne ikke kunne have nogen Sjæl, da de ingen Nerver have; men have da Polyperne Nerver? — at Planten ikke er et i sig afsluttet Individ; men det Individuelle er kun noget Relativt, da jo intet levende Væsen staaer absolut afsondret overfor Oververdenen. Hvad er der til Hinder for, at der til det af Planten, vi kunne opfatte med vore Sandser, svarer en indre sig selv fornemmende Enhed? Vel er der en saa karakteristisk Forskjel mellem Planten og Dyret, at der ogsaa maa være en eiendommelig Forskjellighed i det indre Væsen; men paa den anden Side viser Planten saa stor Analogi med den dyriske Organisme og er der saa kontinuerlig en Overgang fra Dyr- til Planteverdenen, at der ikke er Grund til at fastslaa en Modsætning mellem dem som mellem Besjælet og Sjælløst. Der maa i Planten findes et eiendommeligt Sjæleliv, om det end maaske staaer ligesaa langt under Dyrets, som dette staaer under Menneskets. — Hvad der gjælder om Planterne, gjælder og om Himmellegerne. Hvorfor skulde Jorden ikke være besjælet? Man maa blot ikke begynde med at sætte en skarp Grændse mellem

det Organiske og det Uorganiske. Det Uorganiske er kun noget Lavere, forsaavidt det, som i Physiken og Chemien, tænkes løsrevet fra sin levende og naturlige Forbindelse med det Organiske; begge høre sammen i deres Bestaaen som i deres Oprindelse. Mennesker og Dyr ere endnu inderligere sammenvoxede med Jorden end Klipper og Stene. Vore Legemer ere Jordens Dele og Organer, vore Sjæle Dele af Jordens Sjæl. Saa ulig Jorden end er os, Uligheden betyder ei Andet end større Høide og Fylde, ikke Mangelen af, hvad en Sjæl behøver til Udtryk for sit Væsen. Med et aandigt Baand ere alle jordiske Sjæle forenede i én, som en Mængde mindre Kredse indeni den større, mere omfattende. Man har ofte talt om Menneskeaanden, om Ideen i Menneskehedens Historie. Hvad her forstaaes ved Jordens Sjæl er egentlig ikke Andet, kun at det Menneskelige ikke isoleres fra den store Sammenhæng, hvortil det hører, og navnlig at vi ikke opfatte Ideen som bevidst i det Enkelte, men ubevidst i det Hele. De lavere Aander kunne kun finde deres fælles Enhed i en høiere bevidst Aand, hvis enkelte Anskuelsesbilleder og Motiver de ere.

Som de lavere Aander ere Dele af de høiere, saaledes disse tilsidst af den høieste. Beviset for dennes Tilværelse er derfor af samme Natur, som Beviset for hines. Hvad Menneskehedens historiske Troesformer vise hen til, hvad den praktiske Trang fordrer, det følger ogsaa af det eneste theoretiske Bevis, som her er muligt. Vi finde ved at undersøge Tilværelsen i dens hele Omfang en høieste, almindelig Verdenslov, Principet for alle enkelte Love, den nemlig: naar og hvorsomhelst de samme Omstændigheder vende tilbage, vende ogsaa de samme Følger tilbage; men under andre Omstændigheder indtræffe andre Følger. Denne Lov viser, at ét Væsen gennemtrænger alle Steder og Tider, alt Aandeligt og Legemligt. I det er den høieste Lov Et med den høieste Frihed. Det staaer nu tilbage at erkjende,

hvorledes Guddommens Væsen er, at erkjende dette som Aand, som uendelig Bevidsthed. Herom gjælder det, ligesom ved de endelige Aander, at kun den egne Bevidsthed er vis paa sig selv. Heller ikke overfor den guddommelige Aand have vi andre Midler til Erkjendelse end Analogi og Induktion. Fra Betragtningen af vor Aand hæve vi os til Tanken om den absolute Aand, fra Betragtningen af vort Legeme som Afspeiling og Bærer af vor Aand hæve vi os til Anskuelsen af den hele Verden som Afspeiling og Bærer af den uendelige Aand. Vel maa vi, som vi have set, tænke os som Mellemed en Kjede af høiere Aander; men den absolute Aand er dog umiddelbart tilstede selv i de allerværeste, ligesom en lille Kreds umiddelbart er i en større, selv om den indenfor denne omslutes af en tredie Kreds, der i Størrelse ligger imellem dem begge. I det vi tænke, føle og anskue, tænker, føler og anskuer den uendelige Aand umiddelbart ved og i os. Her er ingen Udvortes-hed, men absolut Inderlighed. I Almindelighed hævder man rigtignok Modsætningen mellem den uendelige og den endelige Aand som mellem endelige Aander. Man stiller det Uendelige overfor, over, hinsides, udenfor det Endelige, ja anbringer maaske endog en uhyre Skille-væg, for at de ikke skulle komme hinanden for nær. Men de ligge slet ikke udenfor hinanden. Det Endelige er det Uendeliges Indhold. Derfor er det Uendelige heller ikke ufatteligt; det kan fattes i sit Indhold; kun omfattes kan det ikke. Derfor behøver man ikke at befrygte en Sammenblanding af det Guddommelige og det Menneskelige; er du Gud, fordi du er i Gud? er det mindste Moment det Samme som det Hele? — Ikke blot de endelige Aander ere i Gud, ogsaa den materielle Verden. Verden er ikke noget Lavere end Gud, men noget Lavere i Gud. En Yderverden gives der kun for den endelige, ikke for den uendelige Bevidsthed. Gud ser med nogle af sine Skabninger som med sit Legemes

Dele og Organer andre overfor dem stillede Dele og Organer og griber med sin høiere Bevidsthed ud derover, ligesom vor Aand over alle enkelte sandselige Iagttagelser. De Naturkræfter, der synes os ubevidste, ere i sig selv Elementer i en Villie, der rager ud over vor Bevidsthed og virker gennem hele Verden. Derfor behøver ikke enhver enkelt Virken af en Naturkraft at betyde en enkelt Villiesakt. Villien er rettet mod Maalet for alle Kraftvirkningerne, og disse afgive ubevidst deres Bidrag til det totale Øiemed. Saaledes tænker Spindersken kun paa sit Garn, medens Foden mekanisk ubevidst træder Hjulet.

Idet Verdensbegrebet saaledes i sidste Instants falder sammen med Gudsbegrebet, bliver Anskuelsen Pantheisme i Ordets fulde Betydning. Den videste Opfattelse af Gudsbegrebet er den mest begrundede og den snevrere Opfattelse kun en Abstraktion. Dog har den almindelige Pantheisme (den hegelske) Uret i kun at betragte Enkeltvæsenerne som bevidste; al Bevidsthed maa tværtimod tilsidst samle sig i et høieste bevidst Væsen\*).

Da Verdens Liv er Guds Liv, saa kan dette ikke være afsluttet i sig selv, men udvikler og udfolder sig med og ved Verdensudviklingen. Guds Fornuft er ikke fuldstændig udviklet og bevidst forud for hans Virken; han beskuer ligesom den geniale Kunstner først sit Værk, naar det er fuldendt („Og Gud saa Alt, hvad han havde gjort, og se, det var saare godt“). Vel herskede den

---

\*) Ligeledes adskiller Fechner sin Anskuelse fra Ørstedes i „Aanden i Naturen“ (der nylig var udkommen, da Fechner skrev sin „Zendavesta“). Han vil ikke som Ørsted kalde Naturlovene Naturtanker, da Lovene ere Tankens Gjenstand og Indhold, ikke selv Tanker; at gjøre Love og Tanker til Et kan efter hans Mening let føre til, at man glemmer at spørge efter de virkelige Tanker og den nendelige, Alt omfattende Bevidsthed, hvorfra de udgaa. Derfor kommer — siger han fremdeles — en bevidst Naturens Aand ikke til Gjennembrud hos Ørsted uden i det blotte Navn af Gud.

guddommelige Urfornuft fra Evighed af, men den hæver sig stedse høiere over det materielle Grundlag ved stedse mere at indlemme dette i sit Aandsrige. Gud er ikke ufuldkommen, fordi han udvikler sig saaledes, thi hans Fuldkommenhed bestaaer ikke i en færdig Afslutning, men i en ubegrændset Fremadskriden. Heller ikke krænker dette inderlige Forhold til Verden Guds Hellighed. Thi den endelige Villies Synd kan ikke tilskrives Gud, saalidt som en enkelt Tanke eller Tilskyndelse, der opstaaer i vor Aand, kan gjøre denne ond. Ligesom Mennesket kaldes godt eller ondt efter den hele Retning, den høiere, omfattende Villie, de herskende Synspunkter i hans Aand, saaledes maa vi maale Gud efter det Totale og Evige i hans Væsen. Guds evige Villie fører ud over det Onde, saa at dette tilsidst opløses i den seirrige, Alt forsonende Harmoni. Spørges der, hvorfor og hvorledes det Onde i det Hele taget da er til, kan der ikke svares Andet end, at det Onde er med metafysisk Nødvendighed, vel ikke uafhængigt af Guds Væsen, men dog af hans Villie, der netop stedse arbejder paa dets Forsoning og Ophævelse. Gud føler det Onde med og i den Lidende; men det hindrer ikke hans Salighed, da han i sin absolute Bevidsthed er hævet over alt Enkelt.

Denne Lære er ikke Andet end en virkelig og alvorlig Gjennemførelse af Christendommens Udsagn, at Gud er Aand og maa dyrkes i Aand og Sandhed, — at i ham ere, leve og røres vi, — Udsagn, der i Almindelighed staa hen som blotte Ord. Ingen har fremstillet Gud og det høieste Bud saa rent og helligt som Christus. Det Evige i Christendommen, det, hvorved den gik ud over alt Tidligere, dens Ide er, „at det Høieste sættes som det, der forener Alle, at det mest Omfattende sættes som det, der skal forenes, og at det Bedste sættes som det Høieste. Ideen om Alles Forening fra det Synspunkt, fra hvilket en Enhed af Alle ene er mulig, er først af Christus med Bevidsthed bleven bragt den

jordiske Verden til Bevidsthed, og ved Lære og Liv har han gjort en levende Begyndelse til denne Ides Udbredelse og Virkeliggjørelse.“ — Derimod er den fremstillede Lære ganske vist ikke christelig, naar man til Christendommen regner som noget Væsentligt „Troen paa Æblebidet i Paradis med dets mystiske Følger, paa de ikke Udvalgte uigjenkaldelige Fordømmelse, paa Underne mod Naturens Love, paa Guds Fjernhed fra hans Verden og paa alt det lidet Opbyggelige, hvormed Theologerne i Almindelighed udstyre Christendommen, ja hvorfra de opbygge den.“ Christendommens Ide maa derimod fattes saaledes, at den falder sammen med selve Ideen om Religionen som det mest universelle, humane Foreningspunkt. Christendom er det, fordi Christus først har bragt denne Ide til Bevidsthed. Men ved sine ideale ethiske Bud har han indirekte begrundet Spiritualismen og Dualismen, skjøndt han selv ikke løser Gud fra Verden. Denne Spiritualisme er det, der atter har ført til at sætte det Uendelige udenfor det Endelige. Naar denne den nuværende Verdensanskuelses Ensidighed ophæves, vil Urgrunden, hvorfra saavel Hedenskab som Christendom have udviklet sig, træde frem i al sin Glands, idet Hedenskabet forklares ved Christendommen og Christendommen forynges ved Hedenskabet. Det er en Fornydelse af den gamle Naturreligion, men saaledes at Aandsreligionen langt fra derved at krænkes i sit sande og evige Væsen, netop beriges og udvikles, ja først nu kommer til sin fulde Ret.

Fechner erklærer om sin Lære, at den er materialistisk, forsaavidt den ser Alt som legemligt, men ligesaa vel idealistisk, fordi den ser Alt som Aand; den er dualistisk, idet den ser Aand og Legemlighed som parallel Rækker, men ligesaa vel Identitetslære, idet den med Spinoza ser begge disse Rækker som Former for et og samme Grundvæsen. Dog adskiller den sig fra Spinozismen ved at hævde en Vexelvirkning mellem de to

parallele Rækker, hvorved ikke blot et virkeligt Kausalitetsforhold og dermed et **exakt Funktionsforhold** bliver muligt, men ogsaa, hvad Spinoza benægter, en teleologisk Sammenhæng, idet den sidste Grund til begge Rækkers Uadskillelighed søges i den guddommelige Bevidstheds Enhed. Men om det Grundvæsen, der ligger bag ved hine to Rækker, kan der ikke spørges, naar man ikke vil gaa bag ved Phænomenet, ud i det Transscendente. —

Vel har efter Fechners eget Udsagn et Studium af den nyere Philosophi grebet dybt ind i hans Udviklingsgang, men dog førte det ham tillige, som vi have set, i en eiendommelig Modsætning til den. Udgaaende fra Erfaringsvidenskaben og besjælet af en barnlig Glæde over alt Godt og Skjönt i Verden, kunde han kun tilfredsstilles ved en Verdensanskuelse, der vel udvidede og forhøiede Phænomenernes Liv (som han saa sympathetisk fordybede sig i, at han endog kunde mærke Sjælelivets Pulse der, hvor alle Andre negtede dem) men ikke forklarede det ved at vise tilbage til en dunkel Baggrund, hvorfra det skulde udspringe. Denne umiddelbare Hengivelse til det Phænomenale er det, der giver hans Anskuelse dens tiltrækkende Friskhed; men det er tillige den, der philosophisk set er den væsentlige Anke imod den. Den dybere Begrundelse kommer til at mangle. Han skyer den, idet han anser den som et Mørke, der fordunkler det klare Lys. Og dog fører en virkelig Begrundelse selv en høiere, ideal Klarhed med sig, ved hvilken Tanken føler sig lutret og frigjort, selv om der for den umiddelbare Anskuelse Intet synes at være vundet. Her gjælde Stenos Ord: *pulchra sunt qvæ videntur, pulchriora qvæ sciuntur*. Denne ideelle Begrundelse søger Philosophien dels i Metaphysiken dels i Erkjendelseslæren; en saadan Klaring af Grundbegreberne og de aandelige Grundlove er nødvendig, for at det gennem Erfaringen og Beskjæftigelsen med Phænomenerne Vundne skal kunne faa philosophisk Betydning. Fechner

fordrer den umiddelbare Anskuelse fuldt tilfredsstillet ogsaa paa Begrebsudviklingens Omraade, hvilket er en ligefrem Modsigelse, da Abstraktionen her netop gaaer ud over det umiddelbart Anskuelige. Philosophisk Tænkning er, som allerede Platon lærte, en Afdøen fra det ydre Liv for at vinde Ideen; men denne Afdøen er det, Fechner frygter. Den umiddelbare Hengivelse til det Phænomenale fører ham, da han overspringer hine filosofiske Forundersøgelser, til en phantastisk Naturreligion, der i mange af sine Træk er af høj poetisk Skjønhed og udvikles med elskværdig Naivitet, og som tillige paa sin Vis begrundes med en logisk Skarpsindighed, der gjør det vanskeligere at gjendrive den, end det ved første Øiekast synes. Modstanderne af Hypotesen om Plantesjælen ville saaledes gjøre vel i at læse Fechners Bevisførelse i Skriftet „Ueber die Seelenfrage“. Men dels kommer Fechner herved til at lægge for stor Vægt paa Noget, som ikke i sidste Instants er det Afgjørende, dels føres han ogsaa ind paa en Slags Scholastik, idet han med et forstandsmæssigt Apparat af Analogi- og Induktionsslutninger vil bevise Noget, som dog tilsidst beroer paa en sympathetisk Phantasitilfredsstillelse.

Jo mere Fechner søger at føre Alt tilbage til Bevidstheden som sidste Holdepunkt, hvorfra ogsaa al Erfaring udgaaer, des nærmere synes det og at maatte ligge ham at fordybe sig i Bevidsthedens Væsen og at søge dens Grundlove og dens Betydning i theoretisk og praktisk Henseende. Mangelen af en saadan Analyse viser sig i den Modsætning, der hos Fechner stedse bliver tilbage mellem Aanden og Phænomenerne. Han opfatter Aanden (synechologisk) som den, der sammenfatter og sammenknytter Phænomenerne; som disses høieste Enhed er Aanden den sidste Grund til Alt. Men Phænomenerne staa uforklarede af Aandens Væsen, dykke op deri som spredte Punkter, hvis Oprindelse ikke under-



søges. Derfor kommer Fechner til at vakle mellem en umiddelbar Identitet og en ligesaa umiddelbar Dualisme: Alt er én Substant — men denne kan ses fra to aldeles forskellige Standpunkter. Navnlig staaer Atomlæren, ved hvilken Fechner har indlagt sig saa megen og almindelig anerkjendt Fortjeneste af Naturphilosophien, i et aldeles tilfældigt Forhold til hans øvrige Anskuelser. Atomerne skulle kun være de faste Punkter for Anskuelsen paa den exakte Erfarings Omraade. Men dette er endnu ingen metaphysisk Forklaring; disse faste Punkter blive, saa længe de staa uopløste, til mørke Punkter, der træde saa meget des stærkere frem i det Lyshav, i hvilket Fechner svælger. Hans Antipathi mod den monadologiske Anskuelse og hans hele pantheistiske Retning have hindret ham i selv at gjøre sin Atomlære philosophisk frugtbringende. Hos Lotze og Hartmann ville vi finde Forsøg i denne Retning.

Fechner vil undgaa den „transscendente“ Philosophis Søgen efter den dunkle „Ting i og for sig“ bag Phænomenet. Og dog spørger denne „Ding an sich“ i hans egen Anskuelse, især i Antydningen om et Grundvæsen, hvortil den dobbelte (psychiske og physiske) Række af Phænomener viser tilbage. Vel maatte efter hans Betragtningmaade Aanden, den høieste Enhed og Sammenhæng, ogsaa være det Iogforsigværende. Men paa Grund af Manglen paa metaphysisk Afklaring dukker for hans af Anskuelsen umiddelbart beherskede Tanke stedse paa Ny den Mulighed frem, at der dog kunde ligge Noget bag Bevidsthed og Phænomener. Deraf hans stedse gjentagne Polemik mod den nyere Philosophi, en Polemik, der altsaa i Grunden gjælder hans egen af Tanken endnu ikke gennemtrængte Anskuelse.

Dog antyder Fechner selv det Punkt, hvor det egentlig philosophiske Grundlag, vi savne hos ham, maatte have sit Sted. Han udtaler (Atomenlehre. 2te Ausg. p. 149), at naar man ad Analogiens og Induktionens Vei

gaaer ud over Erfaringen for at finde den Afslutning, Tanken søger, bestemme selve Betingelserne for at vinde et Sidste og Høieste de fundne Begrebers Form, medens Erfaringen maa lede til at bestemme deres Indhold. Hvad han her kalder „Betingelsen for at finde et Sidste og Høieste“, er de Væsensbestemmelser, uden hvilke det Absolute ikke vilde være absolut (kfr. Weisse). Uden en forudgaaende Undersøgelse af disse Væsensbestemmelser, er det umuligt at anvende Analogien og Induktionen paa Philosophiens Omraade; man vilde jo ellers, hvilket ligger i Fechners egne Ord, ikke kunne vide, om det virkelig var det Absolute, det Sidste og Høieste, man naaede til. —

Fechners positive og direkte Fortjeneste ligger i hans grundige og skarpsindige Analyse af Grændsebegreberne mellem Erfaringsvidenskab og Philosophi (navnlig i hans Atomlære og Psychophysik). Men ogsaa indirekte have hans aandfulde og begeistrede Skrifter deres store Betydning ved at hævde det Anskueliges Værd i Mod-sætning til den abstrakte Spekulation og ved at opponere mod Spiritualismen og Materialismen. —

**3. Eduard von Hartmann (f. 1842).** — For Fechner var Alt Sjæl og Bevidsthed; en evig Klarhed og Harmoni lyste for ham gennem hele Tilværelsen. Vi synes da i Forfatteren af „Philosophie des Unbewussten“, et nyt Værk, der har vakt usædvanlig megen Opsigt (1869 udkom første, 1872 fjerde Oplag), at have en fuldstændig Antipode til Fechner. Thi Hartmann gjør, som allerede Titelen paa hans Værk antyder, det Ubevidste til Principet for sin Verdensanskuelse. Og dog have begge ikke faa vigtige Berøringspunkter. Ikke blot lægge begge Erfaringen og Induktionen til Grund for Spekulationen og finde i de psykologiske Grundbestemmelser Nøglen til Forstaaelsen af Tilværelsens Væsen; men netop ved at begge opfatte deres tilsyneladende ganske modsatte

Principer (Bevidsthed — det Ubevidste) paa extrem og abstrakt Vis, mødes de tilsidst i samme Knudepunkt.

Fechner stødte under sine psychophysiske Undersøgelser paa det Ubevidste, idet han paaviste, at naar Indtrykket ikke overskred en vis Grændse, kom Fornemmelsen ikke til Bevidsthed. Men en saadan ubevidst Fornemmelse er det ikke, Hartmann mener, naar han filosofierer over det Ubevidste. En ubevidst Fornemmelse i Fechners Betydning er efter hans Mening ingen virkelig Fornemmelse, er noget rent Negativt. Derimod er det Ubevidste for ham noget Positivt, en virkelig Forestilling, det vil sige: et idealt Indhold, og en virkelig Villie, det vil sige: en Stræben efter at omsætte dette ideale Indhold i Virkelighed. — Motivet til at opstille det Ubevidste (Enheden af ubevidst Forestilling og ubevidst Villie) som Princip har Hartmann fundet i den tidligere Philosophi. Denne var væsenlig en Gjennemarbeiden af Bevidstheden og dens Indhold. Dette Vinbjerg er nu saa gjennemarbejdet, at Tiden er kommen til at grave ned i den underjordiske Verden for at finde de Skatte, den skjuler. Mange Gaader, der tidligere forbleve uløste, ville da maaske ses i et klarere Lys. Allerede de tidligere Philosopher have paa mange Punkter forberedt Udviklingen af det Ubevidstes Begreb. Først og fremmest Leibnitz, der udtrykkelig skjelnede mellem ubevidst og bevidst Forestilling (perception og apperception), hævdede, at Sjælen godt kunde tænke uden at være sig det bevidst, og paaviste de ubevidste Forestillingers Betydning for Erkjendelse og Handling. Kant viste nøiere, hvorledes Menneskeaanden anvender Tankeformerne (Kategorierne) længe førend den bliver sig bevidst, at det er paa dem, al Erfaring og Erkjendelse beroer. Fichte lader Universet fremgaa af Subjektets ubevidste Producceren, der gaaer forud for enhver bevidst Reflexion, og Schelling gjør denne Producceren til en Virken af det Absolute, „det evig Ubevidste, den evige Sol i Aander-

nes Rige, der skjuler sig i sit eget uformørkede Lys.“ Hegels logiske Ide, hvis Liv pulserer i Alt, er den ubevidste Tanke, der kun i det endelige Subjekt fremtræder under Bevidsthedens Form. Den har sit Modstykke i Schopenhauers ubevidste Villie, som for ham er det eneste metaphysiske Princip, medens Forestilling og Tanke kun ere forsvindende Hjernephænomener. — Men ikke blot Philosopher, ogsaa Naturforskere ere ved deres Undersøgelser blevne førte til at fremhæve det Ubevidstes Begreb. Saaledes erklærer Physiologen Carus, at Nøglen til Erkjendelsen af det bevidste Sjælelivs Væsen ligger i det Ubevidstes Region. Og den berømte Helmholtz har som væsentlig Faktor i den sandselige Iagttagelse fundet en ubevidst logisk Slutning, der i sit Væsen er beslægtet med den bevidste Slutning, forsaa-vidt ogsaa denne foregaaer paa umiddelbar og spontan Vis.

Naar nu dette Princip, der saaledes synes at trænge sig frem, skal udvikles og retfærdiggjøres, kan dette kun ske ved en Forening af den induktiv-empiriske og den deduktiv-spekulative Methode. Hin vilde i og for sig give en god Grundvold, men naaer ikke til de sidste Principer; denne gaaer ud fra Principerne, men naaer ikke til den faktiske Virkelighed. Derfor maa man gaa ud fra Erfaringen og vise, hvorledes denne ved at fortolkes ret mødes med Spekulationen. Hartmann gjør derfor til sit Motto: spekulative Resultater ifølge induktiv-videnskabelig Methode.

Først maa det fremhæves, at det Ubevidste er Enhed af Forestilling og Villie. Hegel og Herbart hævde kun Forestillingen (Tanken, Ideen) og betragte Villien kun som Forestillingernes eller Idemomenternes indbyrdes Spænding. Paa den anden Side hævder Schopenhauer Villien som det eneste Reale og betragter Forestillingen som Illusion. Men uden Forestilling er der ingen Villie; thi enhver Villen maa ville Noget, have et Indhold, og dette Indhold kan kun være givet som Forestilling. Om-

vendt behøver Forestillingen Villien for at være virkelig. Villien er selve Overgangen fra Mulighed til Virkelighed, i sig selv en tom Form, der finder sin Udfyldning i Forestillingen, som paa sin Side er aldeles indifferent, en mundus intelligibilis, der kun ved Villien føres over i virkelig Existentis. Denne virkelige Existentis er det, Erfaringsvidenskaben godtgjør.

I Almindelighed tager man Villie i snevrere Betydning, om den bevidste Selvbestemmelse. Men om Selvbestemmelsen bliver bevidst eller ikke, er en Omstændighed, der ikke vedrører Villiens Væsen som saadant, men kun beroer paa, om den gaaer gennem Hjernen eller ikke. Ogsaa fra de lavere Nervecentra (Rygmarv og Ganglier) kan der udgaa virkelige Villiesyttringer, som ere ubevidste, forsaavidt de ikke opfattes af det Centralorgan (Hjernen), hvorpaa det hele Individts Bevidsthed beroer. De lavere Nervecentres Virksomheder ere Mere end blotte Reflexvirkninger. Erfaringen godtgjør Tilstedeværelsen af en virkelig Affekt og en gennemført Konsekvents, der vise os ud over den rent mekaniske Sphære. Saaledes kæmpe f. Ex. de to Halvdele af en australisk Myreart med Raseri mod hinanden; og den hovedløse Frø viser tydelige Spor paa Beregning og Frygt. Den sammenlignende Anatomi fører os desuden til at betragte Hjernen som en Samling af Ganglier, der forbindes ved Nervetraade, og altsaa i sin væsentlige Indretning er ensartet med Rygmarven og Gangliesystemet. Ja, ogsaa i aldeles nerveløse Dyr som Polyperne viser der sig tydelige Spor af Affekt og Villie. Naar vi altsaa hos de høiere Dyr have baade lavere og høiere Nervecentra, da er der Intet til Hinder for, at Noget kan være bevidst i et lavere Centrum, uden at være det i det høiere, der betinger hele Individets Bevidsthed, og det viser sig altsaa nødvendigt at udstrække Villiens Begreb ud over det bevidste Livs Omraade.

Men herved have vi endnu kun naaet det relativt

Ubevidste. At der gives en absolut ubevidst Villie, indses derimod, naar man undersøger, hvorledes den vilkaarlige Bevægelse sker. Forat den bevidste Villie skal føre til virkelig Bevægelse, maa der ske en Impuls i et vist Punkt i Hjernen; men hvilket Punkt dette er, véd Bevidstheden selv ikke. Den eneste mulige Sammenhæng er den, at den bevidste Villie, f. Ex. til at bevæge Fingeren, fremkalder en ubevidst Villie til at bevæge den Nerveende i Hjernen, som bevirker Fingerens Bevægelser; og denne ubevidste Villie forudsætter da igjen en ubevidst Forestilling om hin Nerveendes Beliggenhed. Da denne Forestilling og denne Villie, der danne de de nødvendige Mellemlid mellem den bevidste Villie og den organiske Bevægelse, ikke komme til Bevidsthed i Hjernen, hvor Processen foregaaer, kunne de heller ikke komme til Bevidsthed i andre Centra, og ere altsaa absolut ubevidste.

Ogsaa i Instinktets lægger en ubevidst Villie sig for Dagen. Instinktets kan ikke være en Følge af den legemlige Organisation; thi det kan være forskjelligt ved samme Organisation og omvendt. Ligesaa lidt beroer det paa en engang for alle indplantet Hjerne- eller Aandsmekanisme; thi saa kunde ikke Midlerne variere, medens Formaålet bliver det samme. Heller ikke kunne Instinkthandlingerne fremgaa af bevidst Overlæg; ikke blot forekomme de hos de laveste Dyr, men de foretages med umiddelbar Sikkerhed og forudsætte Kundskab om det Fremtidige og i det Hele om Ting, Dyret ikke kan vide, en Slags clairvoyance. Saaledes danne f. Ex. Hanelarverne af visse Insekter sig ved Forpupningen en Hule, der er dobbelt saa stor som de selv, for at der kan være Plads til det udviklede Insekts lange Følehorn. Instinktets kan kun opfattes som en bestemt Villen af et Middel til et ubevidst villet Øiemed. Kun ved denne Opfattelse forstaa vi, hvorledes Instinktets saa inderlig kan være Et med Individets hele Væsen. Dette ses

især ved Driften til Selvopholdelse og til Artens Forplantning. Naar man sønderriver Larvens Spind, udbedrer den det igjen og bliver ved dermed, indtil den dør af Udmattelse. En Fugl, som man bestandig berøvede et Æg, vedblev at parre sig og lægge et nyt Æg, indtil man tilsidst (ved det 29de) fandt den død paa Reden. En saadan absolut Selvopofrelse er kun forstaaelig, naar en almen Magt driver Individet til at opbyde alle sine intellektuelle og physiske Kræfter for at tjene den. Men selve dette Formaal bliver Individet sig ikke bevidst, saalænge det beherskes af Instinktet; ellers vilde dets Egoisme sætte sig op imod det Almenes Herredømme.

Reflexbevægelserne ere de underordnede Nervecentras Instinkthandlinger. Ligesaa kunne ogsaa den naturlige Lægekraft og den organiske Nydannelse føres tilbage til en ubevidst Virken. Der kan kun være en Gradsforskjel mellem Aarsagen til, at Fuglen istandsætter sin ødelagte Rede eller Edderkoppen sit sønderrevne Væv, og Aarsagen til at Sneglens Hus og Fuglens Fjederdragt igjen fornyes efter en Beskadigelse. Vi have i alle disse Phænomener kun Midler til et Øiemed, som ubevidst forestilles og villes, og Forskjellen mellem dem beroer kun paa, at de forskjelligartede ydre Impulser fremkalde forskjelligartede Reaktionen.

Instinktet godtgjør ogsaa sin Magt i den menneskelige Aand. Saaledes i Dødsfrygten, Undseelsen, Medfølelsen, Elskovsdriften o. s. v. En i sig selv bevidst Følelse kan grunde sig paa en ubevidst Villie og ledsages af ubevidste Forestillinger; herpaa beroer det Uklare og Udsigelige i Følelsernes Væsen. Ja, selve de Forestillinger, der fremkalde Følelsen af Lyst eller Ulyst, kunne være os ubevidste, idet de kun komme til Bevidsthed i lavere Nervecentra, hvor de vække en Følelse, der ledes til Hjernen, uden at den bevirkende Aarsag naaer til denne. Tydelig viser dette sig ved Hypochondri og lignende Tilstande. Vi kjende i det Hele ved

vor Handlen kun det bevidste Motiv, men ikke den Maade, hvorpaa Villien reagerer mod Motivet og derved gaaer over i virkelig Villen. Deraf kommer det, at vi kun gennem praktisk Erfaring kunne lære vor egen Karakter at kjende og ofte overraskes ved de Indblik, vi derved gjøre i vort eget Væsen. Villiens Værksted ligger i det Skjulte, og kun indirekte naaer vort Blik derned. Naar man mener at være sig Villien umiddelbart bevidst, saa forveksler man den enten med dens Motiv eller dens Følge (Handlingen) eller med de Følelser, der ledsage den. Ved denne den egentlige Villies absolut ubevidste Karakter bliver det forstaaeligt, hvorledes Tænkere som Spinoza, Hegel og Herbart have kunnet opløse dens Væsen i Tanke og Forestilling, medens paa den anden Side den mest diletantiske af de nyere Philosopher, Schopenhauer, ligesom den almindelige Menneskeforstand, mente at være sig Villien umiddelbart bevidst.

I den sandselige Iagttagelse foregaaer der en ubevidst psykisk Proces, der leder til Anskuelsen af Gjenstanden som en ydre; uden en saadan vilde vi ikke komme ud over den subjektive Fornemmelse, da denne i sig selv ikke indeholder nogen Grund til at gaa ud over Subjektets Sphære. Det er denne Proces, der, naar Subjektet bliver sig filosofisk bevidst, viser sig at bero paa et Kausalitetsforhold mellem det og Gjenstanden. Det Ubevidste virker ligeledes i Ideassociationen, idet det som Reaktion mod den bevidste Interesse lader netop den Forestilling dukke op, som behøves, men som Bevidstheden ved udtrykkelig Søgen maaske netop vilde hindre sig i at finde. Alt i Sandhed Apriorisk er sat af det Ubevidste og er kun som Resultat Gjenstand for Bevidstheden; idet Bevidstheden nemlig reflekterer over det forefundne Indhold, erkjender den a posteriori det ubevidst virksomme Aprioriske. Al Mystik bestaaer



i Bevidsthedens Opfyldelse med et Indhold derved, at dette uvilkaarlig dukker op af det Ubevidste.

Vi træffe fremdeles det Ubevidstes Virken overalt, hvor en Flerhed virker sammen til et fælles Maal, i en og samme Retning, og hvor saavel bevidst Aftale som umiddelbar Mechanisme er umulig. Saaledes ved Sprogets Dannelse, der kun er tænkelig under Forudsætning af et Masseinstinkt af den Art, vi træffe det i en Bisværme, en Myre- eller Thermitstat. Saaledes i Historien, hvor de Enkelte gennem deres bevidste, endelige Formaal ubevidst arbeide i det hele og store Verdensformaals Tjeneste. Jeg vil ubevidst noget ganske Andet end hvad min Bevidsthed troer udelukkende at ville. Hvad er Skjebne eller Forsyn Andet end det Ubevidstes, det historiske Instinkts Herredømme i Menneskenes Handlinger, saalænge deres bevidste Forstand ikke er moden nok til at gøre Historiens Formaal til sine egne?

Resultatet er altsaa, at det er det Ubevidste, der danner og opholder Organismen, leder dens Bevægelser paa hensigtsmæssig Vis og danner Mellemlæddet mellem den og den bevidste Villie. Det giver i Instinktet ethvert Væsen hvad det behøver til Selvopholdelse, og hvortil den bevidste Tænkning ikke er tilstrækkelig. Saaledes giver det Mennesket Instinkt til Forstaaelse af den sandselige Fornemmelse, til Sprog- og Statsdannelse o. s. v. Det opholder Arterne ved Forplantningsdriften og Moderkjærligheden, forædler dem ved Parrings- og Kvalitetsvalget og fører gennem den historiske Udvikling Menneskeslægten fremad mod den høieste Fuldkommenhed.

Men endnu have vi kun beskæftiget os med organiske og aandelige Phænomener. Herved kunne vi ikke blive staaende. Den moderne Naturvidenskab lærer os (kfr. Fechner) at opfatte Materien som et System af Atomkræfter. Hvert enkelt Atom kan ingen Masse have, ligesaa lidt som man kan tale om Talstørrelsen af

en Ener. Holde vi os altsaa til Atomkraften som det sidste Element, hvortil Analysen af det Virkelige fører os, da er det klart, at i Atomkraftens Stræben kan der kun findes bestemt Sammenhæng og Konsekvents, naar denne Stræbens Indhold og Maal paa ideal Vis er forud givet som en logisk Nødvendighed, hvoraf den ydre faktiske Nødvendighed i Atomkraftens Virken under de forskjellige Omstændigheder udspringer. Hvad er altsaa Atomkraftens Stræben Andet end en Villie, hvis Indhold er den ubevidste Forestilling om hvad der tilstræbes? Kraftens Begreb gaaer saaledes med Nødvendighed over i Villiens Begreb. Kraften i sin sædvanlige Betydning (om de elementære Kræfter) bliver først forstaaelig ved Villien. Saaledes er da Materien opløst i Forestilling og Villie, og den radikale Modsætning mellem Aand og Materie er ophævet. Forskjellen mellem dem beroer kun paa en høiere eller lavere Form for det samme Væsens, det evig Ubevidstes Aabenbaring. Materie, organisk Dannelse eller Instinkt, og Bevidsthed ere tre forskjellige Virkeformer for det Ubevidste, som udgjør Verdens inderste Væsen.

Det Problem fremstiller sig da, hvorledes Bevidsthedens Oprindelse af det Ubevidste er mulig. I det Ubevidste ere Forestilling og Villie Et; Intet villes uden at forestilles, Intet forestilles uden at villes. Bevidstheden derimod indeholder Muligheden af Tankens Emancipation fra Villien. Den ubevidste Aandsvirksomhed er den oprindelige; først i og ved den normale Hjernefunktion bliver den Bevidsthed. Den materielle Indvirkning paa den ubevidste Aand bestemmer Forestillingens Indhold; men dette Forhold kan i sig selv ogsaa tænkes ubevidst. Bevidsthedens Form opstaaer ved Villiens Opposition mod den ved den organiske Funktion producerede Forestilling. Uden Modsætning ingen Bevidsthed. Men Bevidstheden hører ikke nødvendig til Forestillingens Væsen; den er kun en sæfegen Form for dette.

Bevidsthedens Opstaaen er Høidepunktet af det Ubevidstes Virksomhed. Men denne er overalt den samme; det Ubevidste reagerer mod de materielle Betingelser og Virkninger, og disse forskjellige Reaktionen betegne de forskellige Trin i Tilværelsesformernes Udvikling. Det Ubevidste griber Livet overalt, hvor det kan gribe det. Saaledes virker det ved Avlingen paa den organiske Spire og udvikler derved Sjælelivet som ved en Slags Krystallisationsproces. I Analogi hermed maa ogsaa Uravlingen, det organiske Livs Oprindelse tænkes: da alle Betingelser vare tilstede, var den første organiske Celle det Ubevidstes nødvendige og lovmæssige Reaktion. Denne Faktor overser Darwin i sin geniale Theori, der ene holder sig til Betingelserne, men stedse maa forudsætte den indre producerende Kraft. Dette er anerkjendt af Mænd som Wallace og Nägeli. Navnlig sammenblander Darwin Variieren med Overgang i en høiere Orden. Hvis Kvalitetsvalget virkelig havde den uhyre Betydning, Darwin tillægger det, maatte alle høiere Arter have større Livskraft end de lavere; men dette er langt fra Tilfældet. Desuden forklarer Kampen for Livet vel de physiologiske, men ikke de morphologiske Ændringer. Kvalitetsvalget angiver altsaa et af de mekaniske Midler, det Ubevidste benytter, men ikke den tilstrækkelige Forklaring af alle de Former, til hvilke det arbejder sig frem.

Alt Existerende er individuelt. Vi have allerede i Atomet fundet det absolute Enkeltvæsen. Den levende Organisme er en Verden af Individuer. Indenfor det organiske Individ træffe vi nemlig som relative Individuer først Cellerne, dernæst de forskellige organiske Systemer og de underordnede Nervecentra. Ud over disse rager saa Individets almene Bevidsthed. Det høiere Individ har bestandig de lavere til sin Forudsætning. Individualitetens Begreb er altsaa relativt. Det have allerede Aander som Spinoza, Leibnitz og Goethe indset,

og det bekræftes i fuldt Maal af den moderne Naturvidenskab. — Tilsidst gaaer Alt op i det absolute, Alt omfattende Individ, det Ubevidste. Erkjendelsen af denne det Ubevidstes Al-Enhed, vinder man kun ved at frigjøre sig for det praktiske Instinkt, som fastholder Jeget og tilspidser sig i den rene Selvbevidsthed, og hæve sig til den Overbevisning, at Bevidstheden ikke hører til Væsenet, men kun til Phænomenet: „Was an mir Wesen ist, bin ich nicht.“ Det Ubevidstes Philosophi angiver den sande Forsouing af Monisme og Individualisme ved at henføre hin til det metaphysiske, denne til det fysisk-reale Omraade. Flerheden har kun phænomenal, ikke metaphysisk Betydning. Vel ere Rum og Tid ikke, som Schopenhauer mente, blotte Former for den subjektive Hjerneanskuelse; de ere ligesaavel Former for den ydre Virkelighed. Men de gjælde kun for det Ubevidstes Virksomhed ikke for dets Væsen i og for sig. Virksomheden, ikke Væsenet er i Rum og Tid.

Da de ubevidste Funktioner ere tilstrækkelige til Forklaring af Phænomenerne, er det en ren Hypothese, at det Absolute skulde blive sig disse bevidst, medens vi ikke gjøre det. Om det Absolutes Forestillen kunne vi ingen Forestilling gjøre os. Mod hin Hypothese strider, at Bevidstheden, forsaavidt vi kjende den, kun opstaaer i og ved Hjerne og Ganglier. Desuden er det Absolutes Tænken tidløs, hævet over al Succession; det tænker Alt i Et og paa engang, er absolut fordybet i Intuitionen og kan derfor ikke vende sig reflekterende mod sig selv. Dog ligger den egentlig afgjørende Grund mod Theismen i det Ondes Virkelighed, som under Forudsætning af den bliver aldeles uforklarlig. Pessimismen har afgjort Ret i, at denne Verden ikke kan være et Værk af en bevidst Tanke, men kun kan være udsprungen af en blind Villie.

Dog skal hermed ikke siges, at det Ubevidste i sig selv er blindt. Tvertimod overgaaer dets Visdom al mu-

lig Bevidsthed (det er fornødvendigt stærkere at kalde overbevidst end ubevidst), og det er den, der bestemmer Skabelsens og Verdensprocessens Indbøid. Det Ubevidstes Philosophi er derfor i Principet enig med den spekulative Theisme, der tilskriver Gud en over det endelige, individuelle Bevidstheds Skrækker absolutt ophøiet Bevidsthed; det Absolute er absolut Individualitet med Villie og Forestilling. Men dog foretrækker den af de anførte Grunde at betegne det Absolute ved det negative Udtryk: det Ubeviste. Vel vilde den have mere Ret til Benævnelsen „Gud“ end Spinozas Substants; men Gud er et Udtryk af særlig religiøs Oprindelse og bør derfor saameget som muligt undgaaes i Philosophien. Det negative Udtryk har vel sine Ulemper, men det virker lærende, og naar de anthropomorfistiske Forestillinger engang have tabt deres Magt, saa vil det sikkert allerede være adskilt af et positivt.

Det Villende og Forestillende er en Substantia. Det er ikke en Blind, der løber en Løb, naar en Svind og Hel, der rigtignok ikke kan se med Benene eller paa med Øinene. Denne Substantia er den absolute Aand. Men dennes oprindelige absolute Hvide er paa en grundløs Maade ophævet ved den i sig selv blinde Villie, der har taget Initiativet til at forlade den potentielle Væren. Paa Grund af sin ledvældige Eftersid med Forestillingen Ideen, river den denne med sig og løber der over i Væren. Kun saaledes, paa blind, tilfældig Vis, kan Verdens Tilværelse begribes. Thi sjældne Schopenhauer har Ret i sin absolute Pessimisme og kun paa sophistisk Vis kunde bevise, at denne Verden er den slettest mulige, saa er det dog sikkert, at dens Tilværelse er værre end dens Ikkeværen. Selv om en fuldkommen Tilfredshed var mulig, vilde Livet kun være ligesaa meget værdt som Ikkeværen: men der gives ingen virkelig Tilfredshed. Hvad man anpriser som Gøder, er kun private Gøder, det vil sige, man savner dem, naar

man ikke besidder dem, men deres Besiddelse skaffer ingen positiv Lyst. Derfor opdagede Menneskeheden ogsaa ved den gamle Verdens Slutning, at det var en Illusion at vente Lykken her i Verden. Selv for den gunstigst Stillede har Smerten Overvægten over Nydel- sen. Men fra Illusionens første Stadium gik man over til det andet, idet man med Christendommen forsagede al Lykke i denne Verden for at gjenfinde den i overvættets Grad i et tilkommende, overnaturligt Liv. Denne Illusions Magt knækkedes ved en ny Tilbage- venden til det jordiske Liv og en ny Tillid til dets Gyl- dighed. Men belært af Erfaringen venter man nu ikke længer en umiddelbar Nydelse af Lykken; man haaber en positiv Lyksalighedstilstand for Menneskeheden en- gang i Fremtiden og anspænder alle sine Kræfter for at bane Veien for den. Dette er Illusionens tredje og sidste Stadium, i hvilket Menneskeheden endnu maaske skal forblive i lange Tider. At ogsaa dette Stadium er under Illusionens Magt, ses af, at det størst mulige Fremskridt jo dog kun kan skaffe forøgede Midler og Betingelser, uden at derfor en positiv Lykke bliver mere mulig end den altid har været. Ja, den pessimistiske Betragtning vil netop vinde i Kraft ved dette stigende Misforhold. Men dette er ogsaa det Ubevidstes Hensigt med den hele historiske Proces, og allerede med Bevidst- hedens Opstaaen. Verdensvirkeligheden oprandt ved den blinde Villies Initiativ, som Forestillingen paa Grund af sin Enhed med den var nødt til at følge. Kan det nu lykkes at emancipere Forestillingen fra Villien, der i sig selv er alogisk, men ved Følgen af hint Initiativ er bleven antilogisk, saa vil Forløsningen være mulig. Allerede Bevidstheden opstaaer ved en Seir over den blinde Villie, der kommer i Opposition mod sig selv. Og naar Illusionerne falde, den ene efter den anden, kommer tilsidst det Punkt, hvor Mennesket gjør det Ubevidstes Øiemed til sin Bevidstheds Øiemed og hen-

ansløst hengiver sig til dets Tjeneste for Verdensfor-  
 ningens Skyld. Naar denne Udbrænding af Egoismen,  
 m gaaer i Et med Pessimismens Gjennemførelse, er  
 ængt saaledes igjennem, at Størstedelen af alle aandige  
 æsener i Universet giver sig hen til den, da slynges  
 en aktuelle Villen igjen tilbage i det Intet, hvorfra  
 en kom, og Verdensprocessen ophører. Det Ubevidste  
 r da, hvad det altid har været; det kan Intet lære og  
 ntet erindre, og er efter Verdensprocessens Afslutning,  
 vad det var før dens Begyndelse. —

Det vil have sin Interesse til dette Omrids af Grund-  
 ankerne i „det Ubevidstes Filosofi“ at føie en kort  
 ngivelse af Hartmanns Forhold til den tidligere Tæn-  
 er, han i sin hele Verdensanskuelse staaer nærmest,  
 emlig Schopenhauer. Han korrigerer denne i hans  
 lovedtanke ved at hævde den nødvendige Sammenhæng  
 mellem Villie og Forestilling. Schopenhauer betragtede  
 ingenes Væsen som Villie, men ansaa Forestillingen  
 m for et tilfældigt Skin. Men naar han tager en saa  
 gjørende Bestemmelse bort af Villiens Begreb, saaledes  
 m vi ene kjende det, mister han Retten til at ud-  
 række det ud over den psykologiske Sphære. En  
 adan Berettigelse kan Hartmann derimod godtgjøre,  
 han viser, hvorledes ogsaa Forestillingens Begreb kan  
 strækkes til at gjælde for Tingenes Væsen. Derved  
 rrigerer han tillige Schopenhauers Opfattelse af Tan-  
 n som blot Hjernephænomen; Tanken har ikke blot  
 ychologisk, men ogsaa metaphysisk Betydning. Derved  
 ædføres igjen en anden Opfattelse af den historiske  
 lvikling. Schopenhauer betragtede denne som noget  
 lfældigt og Betydningsløst, som Figurerne i Skyerne  
 er Isblomsterne paa Ruden. Forløsningen fra Til-  
 ørelsens Usalighed, der ogsaa for ham er det sidste  
 ormaal, skal enhver Enkelt gennemføre ved Askese og  
 phævelse af Villien til Livet. Herimod indvender Hart-  
 mann, at denne individuelle Befrielse ikke udretter Mere

end hvad der vilde ske ved Individets naturlige Død; kun naar Slægten som saadan gennem den historiske Udvikling føres til Ophævelse af Villien til Livet, opnaaes en virkelig Forløsning, en saadan som ogsaa ifølge Christendommen Alskabningen længes efter og forventer af dem, der have Aandens Førstegrøde. — Selve den pessimistiske Grundtanke har Hartmann altsaa beholdt, og hans Udviklinger i denne Retning bære Præget af at være udtørte paa anden Haand.

I andre Dele af sin Lære stemmer Hartmann med Fechner og Lotze. Saaledes i hans Atomlære og Monadologi. Om Lotze minder særlig hans Lære om Atomerne som Monader og deres Iboen i det Absolute. Med Fechner faaer han ikke blot, som allerede antydet, et Berøringspunkt, forsaavidt den absolute Bevidsthed, der hos Fechner er Et og Alt, i Forhold til den endelige Bevidsthed er Et med den absolute Ubevidsthed. Men han har ham ogsaa til Forgænger i at føre Kraftens Begreb tilbage til Villiens og dog stille sig i Modsætning til Schopenhauer (Fechner Atomenlehre, 2te Ausg. p. 132 —135; kfr. ovenfor p. 262). Saa meget des mærkeligere er det, at han selv aldeles ikke omtaler sin Anskuelses Forhold til disse Tænkere, hvis Skrifter (Fechners Atomlære og 1ste Del af Lotzes Mikrokosmos) forelaa 13 Aar før Hartmanns Bog udkom.

Det Tiltrækkende ved Hartmanns Værk beroer især paa den klare og sindrige Benyttelse af det naturvidenskabelige Stof. Kun ufuldkomment have vi i vor Fremstilling kunnet antyde den Rigdom af specielle Analyser, hvorpaa han grunder sine metaphysiske Principer. Hans filosofiske Talent ligger aabenbart paa Naturphilosophiens Omraade, hvorimod han i psykologisk Finhed ikke kan maale sig med Schopenhauer og i Metaphysiken ender i en eventyrlig Potentslære, der minder om Schellings. Selve det Princip, han vil gjøre gjældende, og hvorefter han har opkaldt sit Værk, har aabenbart



sin store Berettigelse, hvilken han selv har angivet ved at vise, hvorledes det dukker frem paa engang i Philosophien og i Naturvidenskaben. Men dels ved den Overvurdering, et nyt Princip altid er udsat for, dels ved Eftervirkninger fra Schopenhauer er der i hans Anvendelse af dette Princip afgjørende Misligheder, som Kritiken maa paapege.

Hartmann synes selv at glemme sin Kritik af Schopenhauer. Paa det egentlig afgjørende Punkt i hans Verdensanskuelse, ved Problemet om det Onde, ved hvis Behandling han, som vi have set, i det Væsentlige slutter sig til Schopenhauer, beholder han ogsaa dennes Mod-sætning mellem Villie og Forestilling. Han finder, ligesom Schopenhauer, Principet for Verdensudviklingen i en blind og grundløs Villie til Livet, der ved at tage Initiativet har revet Forestillingen ind med i Bevægelsen. Her ligger altsaa den Forudsætning til Grund, at den fra Forestillingen isolerede Villie er selvstændig og kan bevæge sig uden Impuls fra Forestillingen. Men dette strider baade mod Hartmanns egen Lære og mod den psykologiske Iagttagelse, at enhver Drift bestemmes ved en Forestilling, selv om denne er nok saa dunkel eller ubevidst. Ved nærmere Eftersyn forudsætter ogsaa selv hin „grundløse“ Villie en Forestilling som sit Motiv; den vil nemlig sig selv, er efter Hartmanns Udtryk „velle volens“, og har altsaa sit eget Væsen til ubevidst Indhold. Udvikles denne Tankespire, da vil den Meningsløshed forsvinde, at det blinde Tilfælde skulde være Virkelighedens Princip, og det Mørke spredes, i hvilket den haardnakkede Pessimisme lader Alts Oprindelse gaa tilbage. Vi slutte nu ikke med Schopenhauer og Hartmann, at paa Grund af det Ondes og Smertens Virkelighed og overvældende Magt kan Tanken ikke være det sidste Princip for Alt; men vi slutte, at da Tanken nødvendigvis er det Oprindelige, den sidste Forudsætning, kan det Onde kun

være en metaphysisk Nødvendighed (kfr. Weisse og Fehner), paa hvis Grundlag Livsudviklingen gaaer fremad mod sit Maal.

Vi have set, at Hartmann ikke opfatter det Ubevidste rent negativt, men erklærer sig enig i Principet med den spekulative Theisme, der hævder Guddommens Bevidsthed, naar man kun opfatter denne Bevidsthed som aldeles hævet over det endelige Jægs Skranker. Men denne Erklæring (som iøvrig først findes i Værkets tredie Udgave) synes ikke at stemme med, at det Ubevidste alligevel staaer i et rent negativt Forhold til Naturens og Historiens Liv. Dette Liv har kun Betydning, forsaavidt det Ubevidste gennem det befrier sig fra sig selv. Naar Udviklingen er fuldendt, har det Intet vundet. Det kommer derved ogsaa i et negativt Forhold til Bevidstheden og staaer lavere end denne, istedetfor at være det „Overbevidste“, der naaer ud over Bevidsthed og Personlighed og optager disse i sig efter deres Væsens indre Kjerne. Thi paa sin Udviklings Høidepunkt besidder Bevidsthedslivet en Rigdom og en Fylde, der staaer i en grel Modsætning til det rene Intet, det Ubevidste i sidste Instants er og vil. Hartmann har i sin Opfattelse af det Absolute som det Ubevidste ikke vist dialektisk Varsomhed nok\*). Der bliver bestandig en skarp Modsætning tilbage mellem Væsen

\*) Smlgn. derimod en Forfatter, med hvis Lære Hartmanns har Meget tilfælles, K. G. Carus: *Psyche*. (Pforzheim 1837). p. 402: „Den høieste guddommelige Bevidsthed, Guds Aands Bevidsthed i og for sig, er af os kun at tænke som et saa Umaaleligt, Uendeligt og Altomfattende, at den for en saa aldeles betinget og til Endelighed bunden Bevidsthed, som den menneskelige, altid tilsidst vil falde fuldkommen sammen med selvedet Ubevidstes Mysterium; men omvendt ligger netop derfor ogsaa det, vi have kaldt det Ubevidstes Guddommelighed kun i den høieste guddommelige Bevidstheds Umaalelighed og Ubegribelighed.“ Denne sidste Sætnings Indhold har Hartmann ikke ladet komme til sin Ret; derfor er hans „Ubevidste“ i Virkeligheden heller ikke det Absolute.

og Virksomhed, Væsen og Bevidsthed. Virksomheden skal kun høre Phænomenet til; men da Phænomenets Former slet ikke vedkomme Væsenet, forbliver dette ganske uberørt af sin egen Virksomhed. Saaledes angaaer Bevidstheden, der opfattes som blot Form, heller ikke den egentlige Kjerne: „was an mir Wesen ist, bin ich nicht.“ — Vi ende her i en Dualisme, der gennem Schopenhauer viser os tilbage til Kant og hans Distinktion mellem Phænomenet og Tingen i og for sig.

Det 'er derfor intet Under, at Hartmanns Forsøg paa at forklare Bevidsthedens Oprindelse mislykkes. Gjennem de billedlige Udtryk, som her ganske vist ere uundgaelige („Villiens Opposition mod den organisk producerede Forestilling“), skinner det igjennem som Forudsætning, som netop skulde bevises. Thi hvad skal man tænke sig ved den organisk producerede Forestilling, der fremkalder Villiens Opposition, Andet end den første Fornemmelse, der overskrider Bevidsthedens Tærskel? Før den har overskredet denne Tærskel, har den jo ingen Grund til at vække Villiens Modstræben; og naar den har overskredet den, kan denne Modstræben vel udvikle og potentsere den, men er unødvendig til at frembringe den.

Bevidsthedslivet har ifølge Hartmann kun den Betydning successivt at emancipere Forestillingen fra Villiens Herredømme. Menneskeheden skal tilsidst ende i Pessimismens tusindaarige Rige, der danner Overgangen til den fuldstændige Nirvana. Men søger man den sidste Aarsag til Hartmanns Pessimisme, da ligger den ligesom hos Schopenhauer i Sondringen mellem den individuelle Lykke og den ideale Opgave. Skal Lykken absolut findes udenfor den Opgave, der er stillet Individet og Slægten, da har sikkert den pessimistiske Betragtning Ret. Men den adskiller, hvad der ikke kan og ikke skal adskilles. Individets og Slægtens Berettigelse beroer kun paa deres eiendommelige Formaal og

Opgave, gennem hvis Løsning deres eget Væsen udvikles, og kun i selve denne Udvikling kan Lykken og Tilfredsstillelsen søges. Hvad der arbeides og udvikles ad denne Vei, det kan saa heller ikke være betydningsløst og negativt; det maa, hvorledes man saa nærmere vil tænke sig Sagen, bevare sin Realitet, fordi det bevarer og udvikler selve det Væsentlige i Virkeligheden. Det Eudæmonologiske og det Ethiske staa i en indre Sammenhæng, og Pessimismens Betydning ligger i indirekte at at godtgjøre Nødvendigheden af denne Enhed. —

4. Rudolph Hermann Lotze (f. 1817). — Ligesom Fechner er ogsaa Lotze fra naturvidenskabelige Undersøgelser gaaet over til filosofiske. Men heller ikke hos ham staa disse to Studieretninger i ydre og tilfældigt Forhold til hinanden; de slutte sig hos ham endnu inderligere sammen end hos Fechner. Det var en levende Interesse for Kunst og Poesi, der først førte ham til Philosophien. Han følte sig tiltrukket af den store Tankekreds, som Fichte, Schelling og Hegel havde aabnet Indgangen til, men tilegnede sig den mere som en karakteristisk Retning i den almindelige Dannelse end som afsluttet Lærebygning. En bestemtere Indflydelse paa hans Anskuelse fik Weisse, under hvem han studerede i Leipzig, og som han endnu i sine seneste Skrifter mindes med Taknemlighed og Pietet. I sine „Streitschriften“ (1857), hvor han giver disse Oplysninger om sin Udviklingsgang, erklærer han, at han ikke blot i Almindelighed skylder Weisse mange Paavirkninger, men særlig en saadan Belæring angaaende en snevrere Kreds af Tanker, at han senere ikke har havt Grund til at opgive den. Denne „Kreds af Tanker“ angaaer aabenbart den almindelige metaphysiske og etiske Grundanskuelse, til hvilken vi kunne finde Spirerne i Weisses Lære, men saaledes, at Lotzes klare og selvstændige Aand og hans dybtgaaende naturvidenskabelige og kulturhistoriske Indsigt har udviklet og omdannet disse Spirer

paa eiendommelig Maade. Navnlig henledte det medicinske Studium, som han først havde valgt sig til Livsopgave, tidlig hans Opmærksomhed paa den nødvendige reale Sammenhæng, uden hvilken selv den høieste og herligste Ide kun er en tom Phantasi. I disse to Yderpunkter, Idealet og de faktiske Betingelsers System, satte hans Tanke sig fast for ud fra dem at opsøge den Enhod, som Spekulationen havde troet at kunne bemægtige sig paa engang ved et dristigt Greb. 22 Aar gammel kunde han optræde som Docent baade i det medicinske og i det filosofiske Fakultet (senere blev han Professor i Philosophi i Göttingen). Hans Skrifter gaa i begge Retninger. I Aarene 40 udgav han paa den ene Side en Metaphysik og en Logik, paa den anden Side en Pathologi og en Physiologi, foruden nogle æsthetiske Afhandlinger. Hans medicinske Skrifter vakte stor Opmærksomhed, navnlig ved hans Stræben efter ad exakt mekanisk Vei at søge Forklaring for de Phænomener, man hidtil paa en uklar og mystisk Maade havde udledet af en saakaldet Livskraft. Han søger at vise, at de organiske Funktioner kun adskille sig fra de uorganiske ved de elementære Kræfters eiendommelige Ordning, men ikke ved en principiel Forskjellighed i de virkende Kræfters Væsen. Hans gennemtrængende Skarp-sindighed lod ham indse det Ubevislige i Meget, der hidtil havde staaet som afgjort, og Mange betragtede ham derfor som Skeptiker. I filosofisk Henseende fik disse Arbejder navnlig Betydning, fordi Lotze gennem dem videre udviklede sin Overbevisning om Nødvendigheden af at antage en Mangfoldighed af Elementer i mekanisk Vexelvirkning som det reale Grundlag for Virkeligheden. Den Maade, hvorpaa han udtalte denne Overbevisning, lod Mange anse ham for Herbartianer; men i det nys anførte Stridsskrift udleder han den udtrykkelig af sine naturvidenskabelige Studier. Derimod henviser han til Leibnitz som det filosofiske

Forbilledede, der stod ham nærmest med Hensyn til den videre Betragtningensmaade af det reale Grundlags Natur. — Om sine almindelige filosofiske Anskuelse erklærer han sammesteds, at de nærmest kunne sammenstilles med den ældre Fichtes Grundoverbevisning, at kun det Godes Ide og dens Indhold er den tilstrækkelige Grund til al Væren og Vorden, at de værdifulde FormaaIs Verden (die Welt der Werthe) indeholder Nøglen til Formernes Verden. Kun at man ikke som Fichte maa indskrænke det Værdifulde til det strengt Moralske; ogsaa det Skjønnes rolige Salighed, den hvilende og affektløse Stemnings Hellighed og det Sandes indre Konsekvents med al den Fred og Harmoni, den fremkalder, hører med til Idealverdenen. Ei heller maa man mene stykkevis at kunne fordre eller paavise Naturens forskjellige Dele som Grundlag for tilsvarende ideale Momenter; Ideen lever ikke saaledes fra Haanden i Munden, men Naturen er som en stor Husholdning, der følger sine egne eiendommelige, af de enkelte Formaal uafhængige Love og først som Totalitet viser sig knyttet til Ideen.

Da Lotzes physiologiske Skrifter hævdede den mekaniske Naturopfattelse, toge Materialisterne (der naturligvis ikke læste hans filosofiske Skrifter) ham til Indtægt. Herpaa gjorde hans „Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele“ (1852) Ende. Vel gaar han heller ikke her tilbage til de sidste Forudsætninger, men han viser dog, at Materiens Begreb ikke er en Forudsætning, hvorved Tanken kan blive staaende, og at Mechanismen, hvor nødvendig dens Begreb end er for Naturvidenskaben, dog kun faaer sin Betydning ved at være Form og Grundlag for en indre Livsfylde. Endelig giver Lotzes Hovedværk „Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie“ (3. Bind 1856—1864) en Udsigt over hans hele Verdensanskuelse. Da han i en filosofisk

Psychologi vilde fremstille sin Lære om det menneskelige Liv, stod det klart for ham, at vor Naturs dybeste Kræfter kun kunne iagttages tydelig, hvor de fremtræde i den menneskelige Udviklings store Sammenhæng. Derfor blev Historiens Philosophi den nødvendige Fuldstændiggjørelse af Psychologien; Betragtningen af det individuelle Liv og af Menneskeslægtens Kulturhistorie forene sig i Anthropologien. Støttet til dette rige Grundlag søger han saa ved Værkets Slutning at besvare de afgjørende Problemer om Tingenes Sammenhæng, om Gud og Verden. — Ogsaa i hans seneste Skrift „Geschichte der Aesthetik in Deutschland“ (1868) findes mange Bidrag til hans Verdensanskuelse.

Som Forfatter indtager Lotze en fremragende Plads. Klar og præcis Opfattelse af Kjendsgjæringerne forenes hos ham med en digterisk Sympathi for det Virkelige og med en energisk Overbevisning om det Idealees Gyldighed. Det exakte, det poetiske og det philosophiske Element sammensmelte paa eiendommelig Maade i hans Fremstilling. Og denne er heri en tro Afbildning af hans Anskuelse. Idealet er for ham ikke den i abstrakte Former sig udviklende Ide, som i Spekulationen, ei heller den ydre mekaniske Sammenhæng, som i Materialismen; men hine Former saavel som denne Sammenhæng ere kun de ydre Skaller for Livets evige Kjerne. Og dog have de afgjørende Betydning. Man kan ikke umiddelbart gribe Kjernen; Forsøgene derpaa føre kun til at gribe Skallerne i Kjernens Sted.

„Sandheden,“ siger Lotze i Slutningen af sin Metaphysik, „er ikke det Første, men betinges ved, at det Godes Rige frembringer den som sin nødvendige Forudsætning.“ Dette oversaa Spekulationen. Thi Videnskaben anser let sit eget Omraade, den tænkende Erkjendelse, for det aandelige Livs Helhed eller dog for dets Høidepunkt. Men Tanken forudsætter stedse et reelt Indhold. Tankens Væsen er i sig Kritik af det Givne. Ved den

kritiske. sammenlignende Virksomhed, hvorved Erkjendelsen af Loven opstaaer, adskiller den menneskelige Aand sig fra de lavere Sjæleformer, men ikke ved at gaa absolut op i den rene Tanke. De oprindelige aandelige Kjendsgjæringer, som Fornemmelsen af Farver og Toner, Rumsanskuelsen, Følelsen af Lyst og Ulyst og al æsthetisk og ethisk Vurdering af det Erkjendte, ere ikke blot foreløbige eller mislykkede Forsøg paa at tænke, men udgjøre det Stof, som Tanken ikke selv kan frembringe, men kun sammenligne og bearbejde. Baade i den antike og den moderne Philosophi savner Lotze Aerkjendelsen heraf. Grækerne have grundlagt Logiken, et storartet Værk, der vel tør stilles ved Siden af den moderne Naturvidenskab. Men den græske Tanke var tilbøielig til at sammenblande det Logiske og det Metaphysiske, Sandheder som gjælde, og Ting som ere. Fra Mythologien arvede Tænkningen derhos Troen paa symmetriske og rhythmiske Former i Verdensløbet, og denne Tro var stærkere end Overbevisningen om, at der dog maatte være bestemte og nødvendige Love for de enkelte Elementers Samvirken indenfor det hele Verdensløb. Derfor sammenblandede Grækerne den ideale Tydning og den kausale Forklaring, og denne sidste kom ei til sin Ret. Endnu i den nyere Philosophi virker Oldtidens Overvurdering af Logos. Realismen lærer os kun, hvad der er, Idealismen kun, hvad der skal være; hverken i det Reale eller i det Ideale fremdrages det, hvorved de ere Mere end al Fornuft. I sidste Instants bestaaer enhver Tings Væsen i den Ide, den skal virkelig-gjøre, og den sande Angivelse af Tingens Begreb kan derfor kun vindes ved en dialektisk Udvikling af denne Ide i dens Begrundelse ved de høieste Ideer. Men man kan ikke ved enhver Enkelthed gaa tilbage til de første Principer; de ere for vægtfulde til umiddelbart at kunne anvendes.



Det er altsaa to Hovedindvendinger, Lotze reiser mod den tidligere Philosophi. Den har ikke lagt tilbørligt Vægt paa den mechaniske Sammenhæng, hvorved Ideens Virkeliggjørelse ene er mulig, og den har ikke opfattet Ideen i dens hele Fylde, som det absolute Formaal, det høieste Gode. Erkjendelsens høieste Tendents er teleologisk og indbefatter i sig en Tendents til genetisk Forklaring og en Tendents til ideal Udtydning, som ofte med Urette træde stridende op mod hinanden. — Af Lotzes eget metaphysiske Ungdomsarbeide ville vi her kun fremdrage en Hovedtanke, til hvilken han stødse kommer tilbage i sine senere Undersøgelser. — Efterat have undersøgt Værens Former (Grund, Aarsag, Formaal) gaaer han over til Læren om Phænomenet. Phænomenets Begreb fordrer ikke blot et Værende, som ligger til Grund for det, men ogsaa et Værende, for hvilket det lader sig tilsyne. Ikke blot det, der gaaer for sig mellem Væsenerne, men ogsaa det, som gaaer for sig inden i dem, er en sand og virkelig Tildragelse. At Tingenes Virkelighed bestaaer i, at de aabenbare sig i Phænomenet, vil altsaa sige, at de ere for hverandre. Virkeligheden er ikke blot den ydre Gjenstand; ogsaa vor Opfattelse af den hører med til det Virkelige, ligesom Lyden først er virkelig, naar Luftsvingningerne ved at paavirke Hørenerverne forvandles til Fornemmelser. Det Aandige er ikke en overflødig Tilgift, der i det Høieste skulde have den Opgave at afspeile den i sig selv fuldt færdige Virkelighed. Den aandelige Verden er tværtimod Universets væsentligste Bestanddel; den Maade, hvorpaa Virkeligheden opfattes af Aanden, er den væsentligste Del af Alt, som sker, uden hvilken Verden ikke vilde være færdig eller afsluttet. — Saaledes siger Lotze ogsaa senere i sin *Æsthetikens Historie*: „Der gives ingen Skjønhed uden for den Aands Følelse, der nyder og beundrer den; men Tingenes Sammenhæng er saaledes ordnet, at

den hos Aanden kan vække Bevægelsesformer, gennem hvilke hin Nydelse bliver den tildel. — — At Virkeligheden i det Store er anlagt til at gjøre et saadant Sammentræf muligt, — at den virkelige Verdens Sammenhæng passer til Aandens Modtagelighed, — at Tingenes Forbindelser ske og kunne ske i Former, hvis Indtryk vække Sjælens Funktioner til harmonisk Virken, — det at Verden og Aanden saaledes ere for hinanden, er den store Kjendsgjerning, som vi nyde i Følelsen af Skjønhed.“ — Denne Harmoni mellem Tilværelsens Former har sin sidste Grund i det høieste Formaal, og derfor har Metaphysiken heller ikke sin Begyndelse i sig selv, men i Ethiken. —

Efterat have skildret Lotzes almindelige Opfattelse af den filosofiske Erkjendelses Væsen og Betydning ville vi nu med ham fordybe os i „Mikrokosmos“; dog saaledes at vi foruden Skriftet af dette Navn ogsaa benytte de vidtløftigere Undersøgelser i „Medicinische Psychologie“. Gjennem de naturphilosophiske, psykologiske og historiske Problemer vil han da tilsidst føre os til den afsluttende metaphysiske og ethisk-religiøse Anskuelse.

Den oprindelige Opfattelse af Naturen saa alle dens Phænomener besjælede af guddommelige Væsener, af hvilke alt Liv og al Virken udsprang. Men selv efterat denne barnlige Betragtningssmaaade var bleven afløst af den videnskabelige Forsken efter Tingenes Aarsager, vedligeholdt dens Spor sig i Forestillingen om plastisk virkende Drifter som Livets Grund i Naturen. Det var navnlig de organiske Phænomener, til hvilke denne idealistiske Opfattelse knyttede sig. Man gjorde sig ikke ret Rede for, hvortil en saadan ubevidst virkende Drift skulde nytte. Thi den vilde kun da indeholde Forklaringen af Hensigtsmæssigheden i det Organiske, naar den virkede ifølge en Fornuft, der overveiede Omstændighederne; men dette er netop udelukket ved, at den

opfattes som ubevidst\*). Videnskaben kan ikke søge Forklaringen af det organiske Liv andensteds end i en saadan lovmæssig Virken, som vi træffe i hele Naturen. Den levendegjørende Magt, hvorpaa den spekulative Naturphilosophi troede, opløses da her i en Mængde Elementarkræfter. Den mechaniske Naturopfattelse bliver nu herskende. Dens Grundtanke er, at Evnen til at frembringe en bestemt Virkning aldrig fuldt og færdig indeholdes i et enkelt Atom eller i et enkelt Legemes Natur, men at ligesom Nødvendigheden af en Virken overhovedet kun fremgaaer af det gjensidige Forhold mellem flere Elementer, saaledes beroer ogsaa hvert Elements Virkemaade og Størrelsen af dets Indflydelse paa de andre Elementers Natur. Det Levende adskiller sig ikke fra det Livløse ved en høiere, eiendommelig Kraft, ved hvilken det skulde være unddraget den almindelige mechaniske Sammenhængs Lov. Men det Levendes indre Ordning har en saadan Form, at Elementernes naturlige Kræfter under de ydre Betingelsers Indflydelse maa udvikle en sammenhængende Række af Virkninger efter de samme almirdelige Love, efter hvilke ogsaa ellers overalt den ene Tilstand pleier at følge paa den anden. Saaledes er Legemet ikke længer en Klædning, Sjælen væver sig selv, men et mechanisk System af ydre Betingelser for Sjælens Liv, — det Stykke af Omverdenen, som staaer Sjælen nærmest.

Denne mechaniske Opfattelse faaer ofte en saadan Magt over Tanken, at denne ikke kan frigjøre sig fra den paa Omraader, hvor dens Gyldighed ikke længer er absolut. Vi vænne os ved Betragtningen af Naturen i den Grad til de middelbare Virkninger, som vi forklare

---

\*) Denne Bemærkning vilde ikke, som det maaske kunde synes, ramme Hartmann, da dennes Anvendelse af „det Ubevidste“, idetmindste i Principet, netop har den mechaniske Sammenhæng til Forudsætning. Derimod rammer den saadanne Theorier som den yngre Fichtes.

ved S sammensætning af enkelte Bidrag, vænne os til at føre betydningsfulde Forskjelligheder tilbage til ubetydelige Forandringer i ensartede Elementers Størrelse og Forbindelsesmaade, at vi tilsidst tabe Forstaaelsen af alt Umiddelbart og uvilkaarlig forudsætte et indviklet Maskineri for Alts Opstaaen og Tilværelse. Al vor Viden synes da at være en *cognitio circa rem*, en Kundskab om de Betingelser, under hvilke et Phænomen træder frem for os og forandres i sin Vexelvirkning med andre Phænomener. Og dog besidde vi ogsaa paa visse Punkter en *cognitio rei*, en Kundskab om Gjenstandens egen væsentlige Natur. En saadan er mulig, hvor vi ikke blot kunne iagttage en Gjenstand i dens ydre Forhold, men have den i en saa umiddelbar Anskuelighed, at vi baade i Følelse og Forestilling kunne gjøre os til Et med den, sætte os ind i dens Tilstand og fornemme, hvorledes en saadan Existent er tilmode ifølge sit eiendommelige Væsen. En saadan positiv og umiddelbar Anskuelse besidde vi kun af det Levende og Virksomme; kun dette forstaa vi og gjennemtrænge vi. Materien som saadan er en mørk Kjerne for os.

Den Kjendsgjærning, at vi kunne blive os selv bevidste, forudsætter en saadan Enhed i vort Væsen, at det bliver nødvendigt at antage et eiendommeligt sjæleligt Princip, der træder i Vexelvirkning med den legemlige Mechanisme. Ellers vilde man ende i den uklare og selvmodsigende Antagelse af en Virksomhed uden noget virkende Princip. Men Sjælen er ikke virksom uden Paavirkning og Medvirkning af legemlige Funktioner. I denne Vexelvirkning mellem Sjæl og Legeme ligger der ingen større Gaade end i et hvilket som helst andet Aarsagsforhold. Kun er man ofte tilbøielig til at opfatte Kausalitetsprincippet ensidig, idet man ene dvæler ved Virkningens Afhængighed af Aarsagen. Sætningen kan ogsaa udsiges under den Form, at enhver Aarsag har sin Virkning, hvilket betyder, at ethvert Element i

Virkeligheden paa sin eiendommelige Maade griber ind i den hele Sammenhæng, i Overensstemmelse med de i denne gjældende Love. Vor Naturkundskab bestemmer Intet om det indre Baand mellem de virkende Elementer. Standpunktet er ved en saadan *cognitio circa rem* egentlig okkasionalistisk: vi søge kun Anledninger og Betingelser. Dette Standpunkt maa vi ogsaa fastholde, naar vi ville fremstille de første Grundtræk af Psychologien og undersøge Forholdet mellem Sjæl og Legeme. Først naar disse Grundtræk ere vundne, ville vi kunne forandre Standpunktet og overvinde den Modsætning, som har vist sig for os mellem den ydre Mechanisme og det indre Liv, mellem *cognitio circa rem* og *cognitio rei*.

Vi karakterisere først nærmere Sjælens Væsen for derpaa at se den i dens Forhold til Legemet. — Aandens Enhed lægger sig for Dagen i, at den ikke blot samler og sammenfatter sine forskellige Tilstande til en indre Helhed, men ogsaa ved en kritisk og sammenlignende Virksomhed stræber at tyde det Enkelte og anwise det dets bestemte Plads indenfor denne Helhed, som derved bliver en ideel Verden. I denne finder da Aanden et Gjenskin af sin egen Enhed. Selv i den rent sandselige Opfattelse viser denne Eiendommelighed sig. Hvad vi opfatte ved Sandserne, optage vi ikke blot som et ligegyldigt Indhold, ei heller blot som det, der volder Lyst eller Smerte, men vi tillægge det et eget Værd, hvorved det udfylder sin Plads i Phænomenernes betydningsfulde Sammenhæng. Allerede Sandsningen hæver sig op over den rent mekaniske Nødvendighed og søger at indordne sin Virken under en Livsorden, der ikke umiddelbart er given i Naturen.

Den Enhed, der saaledes er gennemgaaende i Sjælelivet, forklares ikke i de Anskuelser, der enten som Materialismen udlede det Sjælelige som Produkt af det Legemlige eller dog betragte Bevidsthedens Enhed som

Resultat af legemlige og sjælelige Kræfters Vexelvirkning. Forsaavidt man her beraaber sig paa Analogien med Kræfternes Parallelogram, da viser denne netop i modsat Retning. Den diagonale Bevægelse fremkommer nemlig kun, naar to Kræfter virke paa et og samme Punkt; det er da dette Punkt, der bevæger sig efter Diagonalen. Altsaa forudsættes her udtrykkelig en Enhed, hvorfra den nye Kraft kan udgaa. — Men, vil man spørge, hvor finde vi denne Enhed i Sjælen? vi kjende den jo kun som erkjendende, følende, villende o. s. v. Lotze svarer hertil, at enhver Tings Væren bestaaer i dens eiendommelige Indhold; udenfor eller bagved dette Indhold har det ingen Væren. Vilde man fordre Oplysning om, hvad der gjør dette Indhold til et Værende, da vilde det være at spørge, hvorledes Væren bliver til. Som det er Vandets Væsen at være flydende under nogle Omstændigheder, dampformigt eller fast under andre, saaledes er det ogsaa Sjælens Væsen under visse Betingelser at fremtræde som forestillende, under andre som følende, under andre igjen som villende, og dens eiendommelige Enhed lider ikke herved.

Den nyere Psychologi har ofte ment at maatte hævde Sjælens Enhed ved at føre dens forskjellige Funktioner tilbage til en eneste. Saaledes betragtede Hegel alle aandelige Phænomener som forskjellige, lavere og høiere Former for den begribende Erkjendelse. Herbart saa Sjælens Virken som Forestillen; Følelse og Villie vare for ham kun Resultater af særegne Modsætningsforhold mellem Forestillinger. Lotze indrømmer, at Forestillinger fordetmeste ere Tilknytningspunkterne for Følelserne, og at Drifterne igjen udvikle sig af disse. Men deraf følger ikke, tilføier han, at Forestillingerne ogsaa ere den hele og fulde Aarsag til de Følelser og Drifter, de fremkalde. I Forestillingen selv ligger ingen Grund til den eiendommelige Funktion, der fremtræder i Følelsen af Lyst og Ulyst. Evnen til at frembringe denne

maa søges i Sjælen selv og træder i Virksomhed, naar Sjælen ved Forestillingslivets Gang vækkes til at ytre sig paa denne Maade. Paa samme Maade frembringes Villiesytringen ikke af Følelsen, men udløses ved denne af Sjælen selv. De tre Grundevner ere altsaa trinvis Anlæg, der gjensidig vække hverandre til Virksomhed. Medens ved en blot mekanisk Enhed Resultatet af Vexelvirkningen mellem to Elementer er fuldkommen bestemt ved Naturløbets almindelige Love og de givne Omstændigheder, saa træder i det aandelige Liv Sjælens Natur til som virkende Faktor, der medbetinger Bevægelsens Resultat.

Naar Sjælen er et saadant oprindeligt Princip, saa følger det af sig selv, at saa gennemgribende den end er betinget ved den legemlige Organisme, kan den dog ikke umiddelbart være modtagelig for Indvirkninger fra denne, men maa bestandig omforme disse paa eiendommelig Maade. De legemlige Indvirkninger tilføre ikke Sjælen færdige Fornemmelser eller Forestillinger, men kun Signaler, som den skal oversætte i sit eget Sprog, ligesom omvendt Sjælens indre Tilstande ikke som saadanne overføres i de legemlige Organer, men blive Anledning til, at disse fremtræde i Funktion. Villien véd Intet om, ved hvilke Midler Armen sættes i Bevægelse, og hvad Fornemmelsen angaaer, da har den nyere Videnskab klarlig paavist Uensartetheden mellem den og den ydre Paavirkning. Dette gjælder ogsaa med Hensyn til vor Opfattelse af Tingene som indtagende hver sin Plads i Rummet. Hvorledes opstaaer denne Rumsanskuelse? Et er Gjenstandenes ydre Udstrækning, et Andet vort indre Billede af denne Udstrækning. Dette indre Billede er selv ikke udstrakt. Vi gjenfrembringe paa ideal Maade Rumsforholdet i vor Anskuelse, det Extensive omsættes til et Intensivt. De modtagne Indtryk udbrede sig i Sjælen til en Rummets Verden, ikke fordi der findes et virkeligt Rumsforhold indenfor Bevidstheden,

men fordi der i de af Indtrykkene fremkaldte sjælelige Bevægelser bevares Forhold, der svare til Forholdene mellem de ydre Gjenstande. Enhver Paavirkning faaar paa Grund af det Punkt i Nervesystemet, hvor den finder Sted, en eiendommelig Farve, en karakteristisk Bibe-stemmelse, som kan kaldes dens Lokaltegn, fordi det er den, der leder Sjælen til at henføre Gjenstanden, hvorfra Indtrykket skriver sig, til et vist Sted i Rummet. Lokaltegnene kunne ikke være af passiv Natur, men maa tænkes som en Art Reflexbevægelse; tillige maa de, for at en klar, geometrisk Rumsforestilling kan blive mulig, udgjøre et System. Men Lokaltegnene frembringe ikke selve Rumsanskuelsen; de tjene kun til at specificere den. De føre Sjælen, der ifølge sin egen Natur trægter efter Udfoldelse i Rummet af sit intensive Indhold, til at anvende sin Rumsforestilling i Overensstemmelse med Gjenstandenes Natur og gjensidige Forhold. Oprindelig ubevidst og mekanisk kan den rumlige Lokalisering ved Øvelse udvikles til højere Grader. — Denne Lotzes Lære om Lokaltegnene, der paa naturlig Maade udspringer af hans psykologiske Grundanskuelser, har vundet megen Anerkjendelse, ogsaa hos Naturforskere (f. Ex. Hemholtz).

Der staaer endnu to Spørgsmaal tilbage; det ene angaaer Sjælens Sæde, det andet Sjælelivets Organer. — Hvad det første angaaer, gaaer Lotze ud fra den Sætning, at enhver Ting er, hvor den virker. Sjælens Sæde maa søges i Hjernen, som er den Del af Legemet, med hvilken den staaer i umiddelbar Forbindelse. Vel tale Mange om Sjælens Allestedsnærværelse; men de kunne da ikke forklare, til hvad Nytte Nervesystemet er. En bevidst Fornemmelse kommer først istand, naar Indtrykket ledes fra Sandseorganet til Hjernen. Vel kan en immateriel Substant, som mangler al Udstrækning, ikke udfylde noget Rum; men der er intet til Hinder for, at den har et bestemt Sted i Rummet, ud fra hvilket den



virker som fra et Kraftcentrum, og til hvilket alle fra den ydre Natur stammende Paavirkninger maa forplante sig for overhovedet at være til for den. — Forestillingen om et Sjæleorgan anser Lotze for tankeløs. Grunden til Forestillingens, Følelsens og Driftens eiendommelige Kvalitet maa søges i Sjælens egen Natur, og ingen legemlig Virken formaaer at meddele den, skjøndt en saadan er den nødvendige Betingelse for hine aandelige Bevægelsers virkelige Indtræden. De legemlige Organer arbeide i de høiere Aandsvirksomheders Tjeneste ved at overlevere og forberede det Materiale, paa hvilket Sjælen skal øve sine Kræfter; men deri bestaaer ogsaa hele deres Betydning. Reflexbevægelsernes Betydning for Rumsanskuelse og Bevægelse nøder os til Antagelsen af Centralorganer for den rumlige Anskuelse og for Reguleringen af Bevægelserne, hvorimod det er meningsløst at antage Centralorganer for Forstandsvirksomheden, den sædelige og æsthetiske Følelse o. s. v., da disse Virksomheder bestaa i et ideelt Forhold mellem givne Elementer, et Forhold, der ikke selv kan forklares mekanisk. Derved bliver dog Sjælens Afhængighed af det Legemlige ikke mindre. Den Inderlighed og Høide, dens Virksomhed skal naa, betinges ved, at Sandseorganerne og Centralorganerne nøiagtig og med tilstrækkelig Intensitet tilføre den Indtryk udenfra. Jo rigere og ædlere Midler, des ædlere Virksomhed. Den høieste aandelige Virken er som Plantens Blomst; men Ingen vil dog forlange, at Blomsten skal have sin særegne Rod, forskjellig fra den, der bærer den hele Plante.

Hvis den methodiske Okkasionalisme, ved hvis Hjælp denne Opfattelse af Forholdet mellem Sjæl og Legeme er vunden, skulde være en virkelig Theori, vilde den føre til en Dualisme mellem to kun ved ydre, mekanisk Vexelvirkning forbundne Verdener, den sjælelige og den legemlige, hver med sine eiendommelige Love. Denne Dualisme gjælder det nu at komme ud over ved

at ophæve de methodologiske Forudsætninger, der laa til Grund i det Foregaaende.

Al mekanisk Sammenhæng forudsætter en Flerhed af Elementer, mellem hvilke den finder Sted. Derfor er den moderne Physiks sidste Forudsætning en uendelig Mængde af Atomer, som ikke kunne opløses ved de os bekendte Kræfter. Men ved denne Forudsætning kan den metaphysiske Tænkning ikke blive staaende. Den kan ikke, som Physiken, der kun har til Opgave at undersøge selve Mechanismen, blive staaende ved Begrebet om Materien som en mørk Kjerne, der bevæger sig i et lyst Net af Relationer. Forestillingen om et Værende, der ikke er til for sig selv, er selvmodsigende. Et saadant Værende vilde da kun være for den Bevidsthed, der opfatter det, og den ene Del af Verden vilde altsaa være det blinde og livløse Middel for den andens Øiemed. Kun levende Væsener tilkommer der en virkelig Væren; alle andre Tilværelsesformer maa forklares ud af det aandige Liv. Vi maa lægge en *cognitio rei* ind i ethvert af de Elementer, som *cognitio circa rem* nøder os til at antage. Ethvert af de Atomer\*), Physiken leder os til at betragte som faktisk uopløselige, maa tænkes at bestaa af væsentlig forskellige Urbestanddele, mellem hvilke der finder et saadant Valgslægtskab Sted, at det ikke overbydes af noget andet. Ved disse Ur-

---

\*) Da Fechners „Atomenlehre“ udkom, kunde Lotze erklære (Göttinger gelehrte Anzeiger 1855 p. 1093 ff.), at han længe havde næret en saadan Anskuelse som den, Fechner i det nævnte Skrift udviklede. Hvad han savner i den moderne saavel som i den antike Atomlære, er en tilstrækkelig Grund til den absolute Fasthed, med hvilken Atomerne under enhver tænkelig Vexelvirkning dog skulle beholde deres indre Konstitution. Dette Spørgsmaal troer han ikke at kunne løse uden at antage kvalitativt forskellige Atomer, en Antagelse, Oldtidens Atomistik benegtede paa Grund af sin antinominalistiske Retning, og som Fechner kun har forkastet af en uberettiget Kjærlighed til Sæmpelhed.

bestanddele kan man ganske se bort fra al rumlig Udstrækning og betragte dem som oversandselige Væsener, der ud fra bestemte Punkter i Rummet ved deres Kræfter beherske et vist Maal af Udstrækningen uden i egentlig Forstand at udfylde det. Deres indbyrdes Stilling betinges ved deres Vexelvirkning, og en Rumfigur vilde herved beskrives ligesaa sikkert og bestemt, som hvis de kontinuerlig opfyldte dens Indre. Til disse enkelte Punkter maa vi tænke os de tiltrækkende og frastødende Kræfter knyttede. I disse Centra, fra hvilke Kræfterne skulle udspringe, maa man tænke sig et indre Liv, som i sidste Instants betinger Kraftens Eiendommelighed. Vel kunne vi, der ikke staa i Verdens Centrum, ikke erkjende, hvorledes Kræfternes mekaniske Vexelvirkning betinges ved Monadernes indre Væsen; men vi føres med Nødvendighed til at opløse Materiens Begreb og se den som Materialitet  $\alpha$ : Form for et oversandseligt Reales Aabenbaring. Materiens Liv er saaledes et dobbelt, et ydre og et indre. Den i det Uendelige delelige Udstrækning er kun et Skin. Udstrækning kan ikke være et enkelt Væsens Prædikat, men betegner et Forhold mellem mange Væsener, der ikke selv-ere udstrakte. Ethvert af disse Væseners udelelige Enkelthed gjør det muligt i dem at antage en Sammenfatten af de ydre Indtryk i Fornemmelse og Nydelse. Kun herved bliver hvert Enkeltvæsen delagtigt i Formaålet for det hele Verdensliv, som bestaaer i Virkeliggjørelsen af Goder, der kunne føles og nydes af Sjælen. Vi behøve ikke med Leibnitz at tillægge enhver Monade en Forestilling om sin Plads i Verden eller en Stræben efter at udvikle sine Kræfter; men vi give ham dog Ret i, at ethvert Enkeltvæsen er et Speil af Universet, idet det som et eiendommeligt Midtpunkt i sin indre Fornemmelse optager det, som den hele Verdenssammenhæng virker paa dette bestemte Sted. Ingen Del af det Værende er nu uden Liv og Sjæl; kun en Del af det, der

tildrager sig, nemlig de Bevægelser, der sætte det ene Værendes Tilstand i Forbindelse med det andets, slynger sig som en ydre Mechanisme gennem det Besjæledes Fylde og tilfører det Leiligheder og Opfordringer til vevlende Udfoldelse af det indre Liv.

Dualismen mellem Sjæl og Legeme er nu forsvunden, ikke ved paa materialistisk Vis at gjøre Sjælen til et Stof, men omvendt ved at gjøre Stoffet til en med det Sjælelige beslægtet Substant. Sjælen er kun den ved sin Stilling begunstigede Monade, primus inter pares. Udviklingen af den aandige Tilværelse i et monadisk Element afhænger af gunstige Betingelsers Indvirkning, der fremstille sig under Form af legemlig Organisation. Kun det Element, der er stillet paa en saadan Organisations gunstigste Punkt, modtager alle Indtryk saaledes ordnede, og kan saaledes virke tilbage paa Legemets modtagelige Dele, at det kan udvikle sig til en egentlig Sjæl. Sjælen staaer nu ikke i Vexelvirkning med Materien som Materie, men virker som oversandseligt Reale nærmest paa de andre oversandselige Realer, der i sig ere ensartede med Sjælen, men for os frembyde Skinet af den materielle Tilværelse, og paa samme Maade virker det Legemlige tilbage paa Sjælen. Der bliver saaledes en Vexelvirkning mellem ligeartede Led. Men Sjælen smelter ikke sammen med de Atomer, der ligge til Grund for den legemlige Organisation. Det levende Væsen er et Samfund af mange Enkeltvæsener, der beherskes af en fælles, i deres Indre begrundet Lov.

Det var ikke særlig psykologiske, men metaphysiske Motiver, der førte os til denne spiritualistiske og monadologiske Opfattelse. Men opløses herved ikke Alt i en Uendelighed af Enkeltvæsener, der kun paa udvortes Vis staa i Forbindelse med hverandre? Istedetfor Dualismen mellem Sjæl og Legeme synes der nu at være kommen en uforsonet Modsætning mellem en uendelig Mængde Elementer. Med andre Ord, Sammenhængen

mellem Enkeltvæsenerne staaer endnu uforklaret. Vi begyndte med et mørkt Punkt i et lyst Net af Relationer; nu synes vi at være naaet til en Mængde lyse Punkter i et mørkt Net. — Hverken Enkeltvæsenerne eller den mechaniske Sammenhæng er det Absolute. Alle Enkeltvæsener ere kun indre Dele, særlige Indholdsbestemmelser af et uendeligt Væsen. Ligesom vor Sjæls indre Enhed afspeiler sig i forskellige Former af aandig Virken, der ikke kunne reduceres til hverandre, men hver for sig og dog i nødvendig Sammenhæng med hverandre udspringe af Sjælens Natur, saaledes forholder den uendelige Substants sig til Enkeltvæsenerne. Kun det er, som har sin Plads i den evige Ides fornuftige Sammenhæng. Den mechaniske Vexelvirkning er den Form, ved hvilken det Uendelige sikrer ethvert Element dets eiendommelige Virken i Forhold til de andre. Uden det Absolute vilde Mechanismen være uforklarlig; kun ved det kan den Kløft overvindes, der evig vilde skille de enkelte selvstændige Elementer fra hverandre. Ligesom i Sjælen Forestillingernes indbyrdes Forhold kun kunne fremkalde eiendommelige Følelsesstilstande ved at virke tilbage paa selve Sjælens Natur, saaledes er i den uendelige Substants enhver Paavirkning af et enkelt Element tillige en Paavirkning af det hele Uendelige og kun derved er en tilsvarende Virkning i et andet Element mulig.

Saaledes er Mechanismens Ide paavist i det Absolute. Hvad der for den spekulative Idealisme faldt sammen med den rene Endelighed og Udvorteshed, og derfor i sidste Instants stod som et Negativt, et Ikkeværende, det ses her som den nødvendige Betingelse for det Uendeliges Udvikling. Medens Idealismen satte Ideen i Modsetning til Mechanismen, hævder Lotze, at hvad enten en Ide styrer Tingen eller ikke, er enhver Væren eller Vorden kun mulig i Kraft af mechaniske Aarsager. Om Ideens Bud udføres, kan kun erkjendes ved Indsigt i

den virkelige Natursammenhæng. De to Tendenser i Erkjendelsen, den kausale Forklaring og den ideale Udtydning, kunne derfor bestaae ved Siden af hinanden. Men den kausale eller mekaniske Forklaring fører, som vi have set, ved at underkastes en metaphysisk Kritik tilbage til en Mangfoldighed af aandige Elementer som Kræfternes Centrer. Den Identitet af det Ideale og det Reale, som Spekulationen hævdede, gjælder altsaa punktuelt for Verdens enkelte Elementer. Ethvert af disse er ideelt, fordi dets Væsen bestaaer i den eiendommelige Betydning, det har som særegen Indholdsbestemmelse i det Uendelige; det er reelt, thi Realitet er den Existentsform, hvorved Noget fremstiller sig som selvstændigt Udgangspunkt for Virkninger, som det udøver eller lider. Aanden er da ikke længere, som før Spekulationen, et svævende Lysvæsen, men opløses i en utallig Mængde af skarpt begrændsede, straalende Punkter. Intet enkelt Element fremgaaer af den absolute Grund, uden at der af denne tillige fremgaaer en bestemt Mængde andre, som sammen med hint udfylde Virkeligheden til at være den fuldstændige Aabenbaring af det Absolute. I Enkeltvæsenernes aandige Indre har det Absolute det aabne Sted, hvor det, uden at det mekaniske Verdensløbs Nødvendighed ophæves, kan øve sin Indvirkning og fremkalde saadanne Livsytringer, ved hvilke en almindelig Fremskriden bliver mulig gennem hele den naturlige og historiske Udvikling. Denne Udvikling er, da Enkeltvæserne ere det Absolutes Indholdsbestemmelser, Et med det Absolutes Selvudvikling gennem en Række af Verdensaldre. Men dette er en Tanke, som den menneskelige Erkjendelse ikke kan gennemføre. Kun fordi Spekulationen betragtede de jordiske Tilværelsesformer som de absolute, kunde den mene at have udmaalt det Uendeliges Livsgang. Denne Forudsætning, at den skabende Urgrund kun aabenbarer sig paa

den jordiske Naturs snevre Vei, maatte føre til saadanne dialektiske Idyller som de spekulative Konstruktioner.

Dog er dette endnu ikke den væsentligste Indsigelse, der maa reises mod den spekulative Betragtning af Naturen og Historien. Det er ikke nok, for hver Skabning og hvert Phænomen at finde en Ide, hvis Virkeliggjørelse de tjene. Det Spørgsmaal kan ikke afvises, hvor meget af denne Ides betydningsfulde Indhold der er tilstede i Væsenet selv som Motiv for dets Virken eller Gjenstand for dets Nydelse. Ellers faa vi kun at vide, hvad et Phænomen er eller betyder for os, men ikke, hvad det er i sig selv. Saaledes er det ved Betragtningen af Historien ikke nok at opregne Rækkefølgen af de Ideer, som hver for sig udtrykke en Tidsalders Karakter og almindelige Retning; det kommer an paa at vide, hvorledes enhver Tidsalder selv og den Enkelte i den var tilmode, hvormeget af den Ide, som vi betragte i Afstand, der virkelig levede i Gemytterne. De Enkeltes Tanker, Følelser og Handlinger have for den spekulative Opfattelse kun Værd og Betydning, forsaavidt de tilfældigvis stemme overens med den almene Ides enkelte Udviklingsmomenter. Historiens Gang bliver den store Slagterbænk, paa hvilken al individuel Lykke, alt individuelt Liv ofres, for at Menneskehedens almene Ide kan skride frem i sin Udvikling. Og dog er det en Selvmodsigelse, at der skulde gives Formaal, hvis Indhold og Virkeliggjørelse ikke blev Nogen bevidst. Hvad der skal være et Gode, maa have sin Tilværelse i et aandigt Væsens levende Følelse; Alt hvad der kun er Kjendsgjerning, Ting, Egenskab, Forhold eller Begivenhed, er kun Middel, ikke selv et Gode.

Den spekulative Opfattelse søger klassifikatorisk at paavise en Trinrække i Naturen fra det Ufuldkomnere til det Fuldkomnere. Men der er ingen fornuftig Grund til, at det Ufuldkomne skulde vedblive at bestaa ved Siden af det Fuldkomne. Derimod kunde man tænke

sig, at det underordnede Trin opnaaer en eiendommelig Fuldendelse, som det ikke vilde naa, naar det gik over som Led i høiere Organismer. Da vilde den samtidige Bestaaen af det Ufuldkomnere og det Fuldkomnere bevirke en større kvalitativ Rigdom i Tilværelsen. Mange fysiske Processer, som vi ikke kunne fornemme, træffe maaske i lavere Dyr modtagelige Organer. Saaledes navnlig mange chemiske, elektriske og meteorologiske Processer. Man maa antage, at Alt som sker, ogsaa paa et eller andet Punkt fornemmes eller inderliggjøres af en psykisk Substant.

Sjælelivet i de enkelte materielle Atomer er kun Øieblikkets Værk. Naturløbets Elementer blive til aandige Begivenheder i Følelsen, men der dannes heraf intet sammenhængende Hele, og de opbevares ikke i nogen Erindring. Denne de psykiske Bevægelsers regelløse Virken bliver i Planten til en bestemt uforanderlig Drøm, en musikalsk Udvikling uden Frihed og Bevægelighed. Først i Dyrene er den organiske Fasthed saaledes forbunden med bevæget Mangfoldighed, at et Sjæleliv i snevrere Forstand kan opstaa. Forskjellen mellem Mennesket og Dyret bestaaer ikke i særegne Former eller Elementer, der komme til hos Mennesket. Man kan ikke stille Menneskeaaanden som et eget Væsen i Modsætning til Dyresjælen; det vilde være ligesaa umuligt at fastsætte en Grændse mellem disse to Væsener som at paa-vise, hvorledes de kunne blive til Et i Mennesket. Eiendommeligt for Mennesket er det derimod, at den sjælelige Virksomhed hæver sig til en saadan Intensitet, at den sammenlignende og kombinerende kan træde i et frit Forhold til de umiddelbart modtagne Indtryk. Dyret fornemmer vel ogsaa en fast Sammenhæng mellem Phænomenerne, men det opfatter ikke denne Sammenhængs Nødvendighed; det lider under Loven, men bliver sig ikke Loven bevidst. Denne Forskjel rokkes ikke ved, at man maaske vil kunne godtgjøre Menneskets Ned-



stammen fra undergaaede Dyrearter; thi denne Kjendsgjerning vil Intet afgjøre med Hensyn til Bedømmelsen af de nu faktisk bestaaende Tilværelsesformers Værd.

Erkjendelsen af Nødvendigheden er det eiendommelig Menneskeliges Karaktermærke. Den Anelse om en nødvendig Sandhed og Sammenhæng, som ligger til Grund for al menneskelig Tænken og Virken, kan vel lede feil ved forhastet Afslutning, men i sig selv er den rigtig, uagtet den ikke ligefrem anviser Midlerne til at naa det Maal, den stiller. Forsøgene paa i Sammenhæng at fremstille Indbegrebet af de nødvendige Sandheder mislykkes gjerne, fordi det er Elementer af forskjellig Oprindelse og Gyldighed, der skulle forenes. Nogle Sandheder gjælde abstrakt, for al Virkelighed (Identitets- og Kausalitetssætningen), andre støtte sig kun til vor Erfaring (Forestillingen om Stoffets Uforgængelighed), atter andre grunde sig paa vort Gemyts æsthetiske og etiske Idealer (Fordringen om en høieste Enhed i Tilværelsen).

Følelseslivet spiller en stor Rolle ved Udviklingen af de høiere Fornuftsider, hvor Spørgsmaalet om Værd og Betydning træder istedetfor Spørgsmaalet om virkende Aarsager. Derfor er det saa vanskeligt at omsætte disse Ideer til almindelig Forstaaelse. Videnskaben maa være tilfreds, naar det lykkes den at eftervise, at Forstandens klare og uafviselige Grundsætninger ikke ere Andet end Formerne for den ideale Fornufts eget Øiemed: Virkelighedens Forbindelse til en levende Totalitets Enhed. — Kun Følelsens Indgriben kan fremdeles forklare Selvbevidsthedens Væsen. Thi naar man i Almindelighed lader sig nøie med at bestemme Selvbevidstheden som Enhed af det Tænkende og det Tænkte, da er dette en rent formel Bestemmelse, der ikke forklarer den Inderlighed og det uendelige Værd, som ligger i dette indre Forhold til sig selv. Selvbevidstheden er kun at opfatte som Uddyndingen af en Selvfølelse, hvis oprindelige Liv ikke umiddelbart forhøies ved vor Erkjendelses Udvik-

ling. Begrebet Værd er uadskillelig knyttet til Følelsens Begreb, som langt eiendommeligere end Erkjendelsen betegner Aandens sande Natur. Følelsen er ikke, som man ofte mener, uimodtagelig for kvalitative Forskjelle, som bero paa dets Værd, der fremkalder Følelsen. Af mindre Værd er det, der kun svarer til en øieblikkelig og tilfældig Tilstand eller en individuel Egenhed; af større Værd hvad der harmonerer med de almindelige og normale Grundtræk i den Organisation, ved hvis Hjælp Aanden naaer sit Formaal; det Høieste vilde være, hvad der tilfredsstillter et idealt Gemyts bestandige Stemning, hvor enhver Vildfarelse fra Udviklings Maal er umulig: Men udover dette kan man ikke komme: Tanken om et uendeligt Værd, der ikke godtgjør sin Realitet ved at fremkalde Lyst, indeholder en Selvmodsigelse. Den moralske Rigorisme, der i sin Iver for at bekæmpe Egoismen vilde udelukke Lystfølelsen fra Handlingens Motiver, formaaede derfor heller ikke at give Andet end rent formelle Maximer; Morallovens forpligtende Værdighed formaaede den ei at forklare. Det Ethiske viser her hen til det Religiøse, de sædelige Forpligtelser følge af den religiøse Verdensanskuelse: kun hvor Mennesket ser sig som Medarbejder i en oversandselig Verdensorden, faaer han positive Formaal, der komme ham selv til Gode og hæve ham op over hans endelige og sandselige Væsen. Det Religiøses Væsen bestaaer i den bevidste Anerkjendelse af det Sædeliges og det Helles ubetingede Gyldighed overfor Alt, hvad der er eller synes at være Kjendsgjerning. I de positive Religioner fremtræder det specifikt Religiøse ikke rent; det fordunkles af kosmologiske Spekulationer, ved hvis Sammensmeltning med hin Kjerne den religiøse Tro kan blive en inhuman og fanatisk Magt. Ogsaa i Christendommen er denne Fordunkling kommen ind. Grundtanken i den oprindelige Christendom, som ikke maa sammenblandes med den Tro paa historiske Kjendsgjer-

ninger, Kirken fordrer, gik netop ud paa at hæve Mennesket op over enhver given Tilstand og udrydde Dykkelsen af blind, faktisk Væren. Men hertil staaer Kirkens Fordring om Tro paa en hellig Historie i Modsætning, især naar denne Tro ved uvis Tydning af uvisse Skrifter udformes til et kosmologisk System, der maaske endog (i Treenighedslæren) søger en Støtte i den Trehed af Grundbegreber, hvori den tænkende Erkjendelse ender, en Trehed, der, som det vil vise sig, ikke er et Bevis paa Tankens Styrke, men netop paa dens Svaghed.

I Historien træffe vi Menneskeandens Udvikling og Virkeliggjørelse af sit Indhold. Undersøgelsen af Aandens Væsen har godtgjort Uholdbarheden saavel af den materialistiske som af den spekulativ-idealistske Anskuelse. Vilde man vende tilbage til den Opfattelse, der ser Historien som Menneskeslægtens Opdragelse, da vilde denne, der ellers synes at komme Sandheden nærmest, nødvendigvis fordrer en nærmere Bestemmelse. Thi hvorledes kan man tale om Opdragelse, naar Udviklingens Resultater komme Slægter til Gode, der ikke have været med at frembringe dem? Menneskeslægten er jo ikke en fast Enhed, men en Succession af Slægter. De Goder, der opnaaes, blive desuden neppe Gjensand for Bevidsthed og Nydelse, før de gaa over til at blive et ligegyldigt, tilvant Grundlag for videre gaaende Ønsken og Stræben. Desuden bliver under Udviklingens Gang Kulturens Indhold saa mangfoldigt, spalter sig i saamange Grene, at ingen Enkelt kan overse, end sige tilegne sig det Hele. Det viser sig endelig ved nærmere Betragtning, at Kulturens Goder kun komme et ringe Antal til Gode; under disse Begunstigede finde vi gjenem hele den historiske Udvikling et Proletariat, over hvis Hoveder Kulturen gaaer sin Gang uden væsentlig at gribe ind i dets Vilkaar. De talløse Fremskridt i det Enkelte have endnu ingenlunde samlet sig til et almin-

deligt Fremskridt i Livslykke; tvertimod synes Livet mere og mere at blive til en Kamp for Tilværelsen.

Men derfor kunne vi dog ikke opgive Tanken om et virkeligt Fremskridt og et virkeligt Formaal i den historiske Udvikling. Kun derved finde vi Forklaringen af al begejstret Selvopofrelse i Ideens Tjeneste. Staaer det fast, at ingen Kjendsgjerning og ingen Form har Værd i sig selv, men at kun det er et Gode, der levende tilegnes af et aandigt Væsen, saa maa vi ogsaa ved den Menneskehed, hvis Væsen udvikles gennem Historien, ikke forstaa en Sum af Enkelte, paa hvem en vis Artskarakter passer, men et levende og reelt Samfund, i hvilket de menneskelige Aander, der ellers adskilles ved Tidsforskjellene, sluttes sammen til at være for hverandre saaledes, at Enhver indtager sin eie-dommelige Stilling, og Alt kommer Alle til Gode. Kun under denne Forudsætning faaer Forestillingen om Menneskeslægtens Opdragelse, ligesom ogsaa den spekulative Opfattelse af Historien som Ideens Udvikling, sin Betydning; thi kun da bliver det af noget Værd, at Ideen udvikles. Ikke for Individernes Skyld maa denne Fordring stilles, men for Verdenssammenhængens Skyld, der vilde blive meningsløs uden dens Opfyldelse. Kun Indsigten i det, som skal være, kan aabne os Indsigten i det, som er. Deri har Idealismen Ret, at der kun eksisterer Saadant og Saameget, som har sin nødvendige Plads i den høieste Ide. —

Til Slutning samle vi, ligesom Lotze selv i sidste Afsnit af „Mikrokosmos“, de i det Foregaaende givne Motiver til en afsluttende Verdensanskuelse. — Lotze gaaer ligesom Herbart ud fra det Givne og slutter tilbage derfra. Men allerede ved den første Slutning skiller han sig fra Herbart. Denne bestemmer Væren som absolut Position o: absolut, enkelt Kvalitet. Men dette er en Feilslutning. Væren vil tvertimod sige, at et Indhold er sat i visse bestemte Forhold. Enhver Tings

eiendommelige Natur kan kun begribes som et bestemt Led i det realt mulige Verdensindhold. Vexelvirkningen mellem disse enkelte Led er kun forklarlig, naar de ere Dele af en uendelig Substants, der omfatter Alt. For os træde Tingene frem hver paa sit Sted i et uendeligt Rum; men ifølge Læren om Lokaltegnene er Rumsanskuelsen kun den Form, hvorunder Sjælen omsætter Indtrykkene i sit eget Sprog. Dog er Rummet ikke en blot subjektiv og tilfældig Form. Til Ordningen i Rummet for vor Anskuelse svarer den Maade, hvorpaa Tingene ere ordnede i det Uendeliges intellektuelle Sammenhæng, og denne beroer paa Betydningen og Værdien af den Ide, hver Ting udtrykker. Paa lignende Maade forholder det sig med Tiden. Heller ikke denne har umiddelbar objektiv Betydning. Men hvad der for os fremtræder som Tildragelse i Tiden, det er kun Aabenbaringen af det indre Betingelsesforhold mellem det Uendeliges enkelte Elementer. Det Enkeltes Tidspunkt og Varighed beroer paa dets intellektuelle Betydning o: paa Betydningen af den Ide, det udtrykker.

Men naar vi saaledes føre alt Existerende tilbage til den Ide, det udtrykker, og se dets Væsen udtrykt deri, synes vi derved at hildes i adskillige Vanskeligheder. Tingen kan ikke være blot Ide; skal den have Virkelighed, maa den være en virkelig Ide, men Ideen kan kun virke ved at tænkes. Vi tillægge Tingen Enhed; men vi kjende kun Enheden fra vort eget Jeg; kun fordi vi blive os bevidste, ere vi Et. Vi tillægge Tingen en eiendommelig Virken og Liden efter de Forhold, i hvilke den er sat; men kun det kan i Sandhed virke og lide, som kan føle Vel og Ve.

Disse Vanskeligheder ved Opfattelsen af Tingenes Væsen have foranlediget forskjellige Løsningsforsøg. — Man har ladet det Reale i Tingene staa hen som en dunkel, uforstaaet Kjerne, og betragtet vor Forestilling om Ting overhovedet som en subjektiv Erkjendelsesform, til hvilke Virkeligheden ikke behøvede at svare. Men

man nødes dog stedse til at tillægge Tingene i sig selv en Væren og en Vexelvirkning med os; og man bevæger sig da i en Cirkel, idet man paa engang anvender og negter Anvendelsen af vore Begrebsformer paa Tingenes Væsen. — Der staaer da kun tilbage enten aldeles at negte Tingenes Realitet eller at søge at udvikle Tingens Begreb saaledes, at Vanskelighederne forsvinde. Den første af disse Udveie fører nu med Nødvendighed til den anden. Thi Idealismens Sætning, at kun det Aandige er virkeligt, maa, naar Virkeligheden ikke skal blive et rent Skin, vendes om, saa at den kommer til at lyde: alt Virkeligt er Aand. Denne Sætning har i det Foregaaende vist sig at indeholde den sidste Forklaring af, hvad Erfaringen fremstillede for os. Den forflygtiger ikke Tingens Begreb, som Idealismen; Tingen faaer Selvhed, Forsigværen, det almindeligste Udtryk for den aandelige Natur, der i de selvbevidste Jeger naaer sit høieste Trin, uden derfor at mangle der, hvor Tilværelsen ikke opfattes med klar Bevisthed, men under en dunklere Følelses Form. Forskjellen mellem denne Opfattelse, den spiritualistiske Realisme, og Idealismen bestaaer ikke, som man maaske kunde mene, deri, at hin skulde tillægge Tingene en Væren uden for Gud, medens denne opfatter dem som aldeles iboende det Absolute. Thi det beroer paa en uklar Tankegang at mene, at det, som er udenfor Gud, skulde være mere virkeligt end det, som er i Gud. Ja, hvad Mening vil der i det Hele kunne forbindes med det Udtryk „at være udenfor Gud?“ Forskjellen bestaaer derimod i, at Idealismen negter Tingens Selvhed, medens den spiritualistiske Realisme, der gaaer ud fra, at vi i Aanden, i Selvet idetmindste have ét Reale, hvis Natur vi kjende, mener at maatte tillægge alle Realer denne aandige Natur i forskjellige Grader.

De tidligere Undersøgelser førte til Antagelsen af en uendelig Substants, hvis Indholdsbestemmelse alle

Ting ere. Men dog kan dette Uendelige, Pantheismens Gudsidé, ikke være det afsluttende Begreb. Vi vilde da ende med J. G. Fichte i Forestillingen om en uendelig Verdensorden. Men Orden kan ikke tænkes uden et Ordnende. Og den hele Opfattelse af det Reales Væsen, som fremgaaer af det Foregaaende, at alt Realt maa være for sig selv, have et aandigt Midtpunkt, maa dog ogsaa finde sin Anvendelse her. Indsigelserne mod at anvende Personlighedens Begreb paa Gud tabe deres Vægt, da vi have vist, at Selvbevidsthedens Væsen ikke blot beroer paa Modsætningen mellem et Jeg og et Ikke-Jeg, men kun er det reflekterede Udtryk for Selvets oprindelige Væsen. Sagen stiller sig tværtimod ved nærmere Betragtning saaledes, at Personlighedens Begreb kun ufuldkomment kan anvendes paa de endelige Væsener, hvis indre Oprindelighed ikke er absolut; det er et Ideal, der kun i det absolute Væsen kan tænkes fuldstændig virkeliggjort.

Det høieste Virkelige, det Absolute maa være absolut Enhed. Men her viser den menneskelige Tankes Utilstrækkelighed sig. Den formaaer ikke at samle Erkjendelsens forskjellige Traade til en fuldstændig Enhed. De tidligere Undersøgelser have paa ethvert Punkt vist os en Trehed af Kræfter, som ikke kunne føres tilbage til Enhed: 1) de almindelige og abstrakte (metaphysiske og mathematisk-mechaniske) Love; — 2) selve de reale Væsener, i hvilke Kræfterne koncentrere sig, og ud fra hvilke de virke ifølge hine Love; — 3) Formaalene, den omfattende Plan, efter hvilken Verdenslivet udvikler sig. Hvad der hindrer Tanken i at lade Loven og Kraften smelte sammen med Formaalet til ét Væsen, det er i sidste Instants det store, "uløste Problem, der ligger i i det physiske og moralske Ondes Virkelighed. Kun saameget maa Tanken fastholde, at Lovens og Kraftens Grund maa ligge i selve Formaalet; det høieste Virke-

lige udfolder sig i én Bevægelse, der for os spalter sig i tre Kræfter. —

Det vil have sin Interesse at sammenligne Lotzes Lære med andre, tidligere og samtidige Philosophers. med hvilke den har Berøringspunkter. Blandt ældre Philosopher komme her især Leibnitz, Kant og Herbart. blandt senere Comte, Mill og Fechner i Betragtning\*).

Leibnitz's Monadelære har strax ved første Øiekast stor Lighed med Lotzes Anskuelse. Men afset fra den allerede tidligere omtalte Forskjel i Opfattelsen af Monadens indre Væsen, som Lotze selv har fremhævet, bestaaer den afgjørende Uoverensstemmelse i, at Lotze identificerer Monaden med Atomet, saa at en virkelig Vexelvirkning bliver mulig, kun at man ikke kan opfatte Materien som et Kontinuum. Leibnitz tillægger derimod ikke umiddelbart sine Monader nogen fysisk Betydning; en egentlig Vexelvirkning mellem dem er umulig, og den tilsyneladende Vexelvirkning forklares ved en forudbestemt Harmoni imellem Monadernes Selvudfoldelse. Medens Leibnitz derfor er Idealist, er Lotze Realist. — Derved faaer han et Berøringspunkt med Herbart. Men ikke blot adskiller denne udtrykkelig sine Realer fra Physikens Atomer; han betragter dem ogsaa som absolut enkelte i den Forstand, at ingen indre Udvikling, kun Selvopholdelse overfor ydre Paa-virkning bliver mulig. Lotzes Reale er ikke uforanderligt, ligesaa lidt som Leibnitz's Monade; Lotze er Realist, men spiritualistisk Realist. I Psychologien adskiller han sig fra Herbart ved at hævde Følelsens og Viljens Oprindelighed, medens Herbart udleder dem af bestemte Forhold mellem Forestillingerne. Og medens

\*) Vi have ovenfor (p. 288) hørt, i hvilket Forhold Lotze stiller sin Anskuelse til den ældre Fichtes. Hans Forhold til den Schelling-Hegelske Spekulation er blevet fremhævet paa flere Punkter i Fremstillingen.



Herbart endelig stiller det Theoretiske og det Praktiske uafhængige og ganske sondrede overfor hinanden, finder Lotze i det Ethisk-Religiøse Metaphysikens Udgangspunkt og i det, som skal være, den sidste Forklaring for det, som er. — Hvad Kant angaaer, da maa det her være nok at henvise til Læren om Rum og Tid, om Tingene i og for sig, om det Gode. Ja, endog for Atomlærens Vedkommende har Lotze, som allerede berørt, fundet et Tilknytningspunkt, nemlig i en ældre Afhandling af Kant, hvor denne opstillede en atomistisk Theori, som han senere forlod for i sine „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ at grundlægge den dynamiske Opfattelse, som blev herskende i den spekulative Naturphilosophi. Lotzes hele kritisk-skeptiske, antidogmatiske Aandsretning minder om Kants Kritiker.

Med den moderne Positivisme i Frankrig og England stemmer Lotze (ligesom tildels ogsaa Fechner) overens i en dobbelt Henseende. Han gaaer ligesom den ud fra Phænomenet, og han lægger Vægten paa en exakt fattelse af den phænomenale Sammenhæng. I denne Del af sin Lære er han ganske Positivist. Men han gaaer videre og søger at løse Problemet om Phænomenernes Væsen og Grund. Dette Problem betragte Comte og Mill som uopløseligt; men da Ingen af dem formaaer at fastholde denne Skepticisme, besvare de det alligevel dels i materialistisk, dels i idealistisk Retning. — Fra Fechner adskiller Lotze sig, som allerede tidligere bemærket, ved at opfatte Atomerne som Monader med et indre Liv, et Analogon til det bevidste Aandsliv. Saa vidt udstrækker Fechner ikke sin Besjælingshypothese, hvorfor Atomerne hos ham staa som den sidste Forudsætning for Erfaringsanalysen, men uden Sammenhæng med hans øvrige Anskuelse. I Opfattelsen af selve Sjælelivet ere de paa en Maade Antipoder, idet Fechner ser Bevidsthedens Væsen i, at den sammenfatter de enkelte Fornemmelser og Forestillinger (den synechologiske

Opfattelse), medens Lotze lægger Vægten paa den Koncentration i et Midtpunkt, som Bevidstheden forudsætter (den monadologiske Opfattelse). Forholdet mellem dem kan sammenstilles med det mellem Spinoza og Leibnitz.

Betragte vi endelig Lotzes Lære i Forhold til den efterhegelske Philosophi i det Hele, da finde vi hos ham optaget som væsentlige Elementer, hvad der i de andre Retninger fremtræder isoleret og eneraadende. Nødvendigheden af en kausal Forklaring ved elementære Kræfters mekaniske Vexelvirkning betoner han ligesaa stærkt som Materialismen og paa mere videnskabelig Vis. Han opponerer trods den negative Kritik mod al filosofisk og religiøs Dogmatisme og lukker ikke Øinene for Erkjendelsens psykologiske Betingethed. Og han bestrider endelig ligesom den spekulative Theisme Forgudelsen af det abstrakte Almene og hævder det Individuelles og Personliges metaphysiske og religionsphilosophiske Betydning. Ikke uden Grund slutte vi derfor vor Fremstilling med denne aandfulde Tæinker.

Lotzes Blik for Tingenes og Kræfternes Eienommelighed, hans Sands for det fyldige Livsindhold og hans Iver for at lade det komme til sin Ret over for en død Formalisme og Mechanisme, gjør Behandlingen af de konkrete Problemer, hvor Tanken endnu færdes i den individuelle Virkelighed, til hans Philosophis stærke Side. Hans Ærlighed og skarpe kritiske Syn gjør desuden, at han hellere aabent erklærer et Problem for uløseligt end beroliger sig ved en tilsyneladende Besvarelse deraf (sml. ovenfor p. 222). Derfor aabner han kun sin Læser Udsigten til de spekulative Høider, men fører ham ikke derop. Tankens spredte Traade kan efter hans Overbevisning den menneskelige Erkjendelse ikke samle til én. Den høieste ethiske Ide staaer for ham som det, der ogsaa maa være det høieste Virkelige. Men han savner her den bestemte Tilknytning for Loven og den virkende Kraft. Dog har han for en Del selv

fremkaldt dette Savn ved sin Opfattelse af Tankens Væsen som væsentlig formelt reflekterende; derved kommer Tanken ikke til at gjenfinde sig selv i sit Indhold. Lotze hævder, at de ethiske Ideer maa gives Tanken fra Følelsen og først derpaa kunne udvikles til Erkjendelse. Men naar man ikke gaaer ud fra en staaende Modsætning mellem Tanken og dens Indhold, er det under Erkjendelsens Udvikling ligesaameget Indholdet, der bestemmes ved Tanken, som omvendt. Ligeledes er det ensidigt, naar Lotze udtaler, at det, som skal være aabner os Indsigten i det, som er; ogsaa det omvendte Synspunkt er af største Vigtighed, at nemlig Erkjendelsen af det virkelig Værende belærer os om Formaalets Væsen. Ingen har mere udøvet denne Grund-sætning i Praxis end Lotze selv, der slaaende har godtgjort, hvor urigtig man opfatter Ideen, naar man overser de virkelige Betingelser for dens Gyldighed og Realitet. Metaphysiken faaer da ikke blot, som Lotze siger, sit Princip i Ethiken, men Ethiken maa omvendt have sin Begrundelse i Metaphysiken; eller bestemtere udtrykt, den Sætning, at Metaphysiken har sin Begyndelse i Ethiken, kan ikke betyde Andet end at den, der skal udvikle Væsensbestemmelserne for alt Værende, da ogsaa maa paavise det almene Grundlag for det Ethiske. Dette stiller altsaa en Fordring til Metaphysiken, men raader ikke umiddelbart for, hvorledes denne Fordring sker Fyldest.

Naar Lotze udtaler, at det Absolute, der i sig selv evig er én Bevægelse, for os spalter sig i tre Kræfter, da synes det at følge af sig selv, at man ikke kan udlede den ene af disse Kræfter af nogen af de andre (f. Ex. Loven og Kraften af Formaalet). De maa derimod saameget som muligt føres tilbage til deres fælles Udspring, og dette tilstræber vor Erkjendelse ved at se dem i deres gjensidige Forbindelser. Udspringe de virkelig af ét Princip, da maa en indre Vexelvirkning mellem dem ogsaa være mulig og idetmindste til-

nærmelsesvis kunne begribes af os. Den ethisk-religiøse, den metaphysiske og den physiske Erkjendelse (Erkjendelsen af Formaålet, af Loven og af Kraften) staa saaledes ikke i Modsætning til hverandre, men samle sig fra forskjellige Udgangspunkter til et Centrum.

Uagtet det, som er, ifølge Lotze, skal forklares af det, som skal være, er hans egen Lære dog ikke opstaaet paa denne Maade, men er væsentlig en Hypothese, der er udsprungen af Bestræbelsen for at forklare den givne Sammenhæng. Med Rette har man her savnet den dybere filosofiske Begrundelse\*). Ligesaa lidt som Ethiken faaer Naturphilosophien sit metaphysiske Grundlag. Derved er det ogsaa sket, at Lotze ikke overvinder den Vanskelighed, der møder alle monadologiske Systemer, nemlig at vise, hvorledes de selvstændige Enkeltvæsener kunne forenes med det Absolute. Monaderne fremtræde snart som fuldkommen selvstændige, snart gaa de ganske op i Ideen, af hvis Naade, de ene ere til. Det sidste Alternativ maa forsaavidt stemme mest med Lotzes Lære, som jo hævder, at det som er, maa underordnes det, som skal være. Derfor vil Lotze heller ikke inklade sig paa Spørgsmaalet om den individuelle Udødelighed. Men gribes dette Alternativ, hvad bliver der da af Atomlæren? — Naar fremdeles det Absolute skal være et personligt Selv, maa det Spørgsmaal opstaa, om det da ikke maa være en Monade, ligesom de endelige Væsener, og hvorledes dette vil kunne forenes med det Absolutes Væsen.

Men Lotze har ikke lovet os noget Svar paa disse Spørgsmaal. Og det maa fremhæves, at han, der væsentlig har fornyet Leibnitz's Anskuelse, har korrigeret denne paa afgjørende Punkter, dels ved at opfatte Monaden

---

\*) Weisse i „Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik.“ 47de Bd. p. 279 f.

som Atom, hvorved han har sikret sig de exakte og reale Tilknytningspunkter, dels ved fra første Færd at hævde, at Monaderne kun ere Indholdsbestemmelser i den uendelige Substants.

## SJETTE KAPITEL.

Der staaer nu tilbage i korte Træk at sammenfatte den efterhegelske Philosophis Væsen og Betydning. Den Fremstilling vi nu have sluttet, har paa mange Maader vist os Modsætningen til den foregaaende Periodes Tænkning, samtidig med, at det blev klart, hvorledes de afgjørende Problemer her som altid gaa over fra den ene Slægt til den anden. Forholdet stiller sig, naar vi se tilbage paa de Phænomener, vi have lært at kjende, ved nærmere Betragtning saaledes, at den spekulative Philosophi i sin første storartede Udvikling førte til Anskuelsen af et høit videnskabeligt Ideal, der først successive, ved trofast og udholdende Bearbejdelse af den givne Virkelighed, kan modtage sit faste og urokkelige Grundlag. Dette Arbejde har den efterhegelske Philosophi indledet, og heraf udspringer baade dens Polemik mod Spekulationen og dens Sympathi for denne.

Den spekulative Philosophi var væsentlig dogmatisk og idealistisk. Den var dogmatisk, idet den hvilede paa Forudsætningen om Tankens og Virkelighedens Enhed og alle dens Bestræbelser kun gik ud paa at udvikle Alt, hvad der indeholdes i denne oprindelige Enhed. Naturligvis var denne Forudsætning ikke vilkaarlig; den var igjen Resultatet af den kritiske Philosophis dybtgaaende Undersøgelser af Erkjendelsens Væsen. Men

dette Resultat hævdes dog over enhver endelig og subjektiv Begrundelse; man mente engang for alle at have naaet det Punkt, hvorfra en apriorisk og syntetisk Udvikling af den philosophiske Verdensanskuelse var mulig. Dog er det klart, at hvad man ad denne Vei kan naa, kun kan være, hvad man allerede har i Forudsætningen, hvorfra man gaaer ud. Da nu Forudsætningen vel var Enheden af Tanken og Virkeligheden, men Virkelighed her kun opfattedes som ren abstrakt Væren, det vil sige som tænkt Væren, saa maatte ogsaa Verdensanskuelsen blive en absolut Idealisme, der lod den virkelige Tilværelse staa som uløst Problem.

Derfor er Virkelighed, Existentens ogsaa det Slagord, med hvilket der fra alle Sider rykkes i Marken mod Spekulationen. Vi have fundet det i alle de fire Grupper af philosophiske Phænomener, vi have fremdraget. Man kommer altsaa til Erkjendelse af, at Spekulationens Forudsætning maa underkastes en ny Prøvelse. Forsaavidt gjenoptager den efterhegelske Philosophi Kants Arbejder og faaer en kritisk Karakter i Modsætning til Spekulationens Dogmatisme. Dog opgiver den derved ikke dennes væsentlige Udbytte. Den falder ikke tilbage til Kriticisms skarpe Modsætning mellem Tanken og Existenten, men fastholder Enheden som den sidste Forudsætning, kun at denne ikke umiddelbart kan gøres gjældende. Derfor hævder den, at overfor den konkrete Virkelighed med dens Forskjelle ere særegne Metoder nødvendige. Philosophien kan ikke umiddelbart spekulere sig ind i Virkelighedens Væsen, men behøver Erfaringsvidenskaben som Mellemled. Hvad den ad denne Vei kan tilegne sig, maa den saa selv give den særegne Begrundelse, hvorved en videnskabelig Verdensanskuelse bliver mulig. Ideen mister Intet af sit Glands, fordi dens Virken foregaaer efter bestemte Love og under faste Betingelser. Dette er den efterhegelske Philosophis realistiske Karakter.

Men det er ikke nok at bestemme denne Philosophis Væsen i Forhold til den forudgaaende. For at vinde et fyldigere Indblik i, hvad den har at sige, maa vi præcisere de væsentlige Resultater, hvortil den har ført. Det følger af sig selv, at intet videnskabeligt Resultat er afsluttet i den Forstand, at det nu kunde staa fast herefter som Dogme. Hvad her menes med Resultater, kan kun være den almindelige Retning, i hvilken den philosophiske Tænkning peger under sin Stræben efter at vinde en afsluttende Verdensanskuelse.

De philosophiske Phænomer, vi have beskæftiget os med, dele sig strax, som vi allerede i Begyndelsen (ovenfor p. 16) antydede, i to større Grupper. Den ene af disse har en væsentlig negativ Karakter. Den kritiske Bevidsthed opløste Spekulationen ved at hengive sig til den formelle Konsekventsens Magt, der tilsidst førte den ud over al Sandhed og Virkelighed. Tilsidst maatte her ikke blot af Philosophi, men ogsaa al Videnskab i det Hele vise sig som Illusion. Selv Feuerbach, denne Proteusskikkelse, der kun ved sin Aands egen ideale Rigdom fik Kraft til at kæmpe mod Ideen, og som bestandig viste fremad til en positiv Anskuelse, som han dog aldrig naaede, selv han ender med at sige: „meine Philosophie ist keine Philosophie“. Men den blot formelle Konsekvents er usand. Den griber et enkelt Moment af Tilværelsen i dets Isolation og afviser saa med sophistisk Dialektik ethvert Forsøg paa at ophæve denne Isolation. Det første Skridt til Sandhed er at se, at al Virkelighed er Sammenhæng, Flerhed i Enhed. — Til den negative Gruppe maa ogsaa den moderne Materialisme henføres. Vel mener den selv at have et positivt Princip, nemlig Stoffet, Materien; men dels er det Væsentlige ved Materialismen dens Polemik mod ethvert aandeligt Princip's Realitet, dels har det vist sig umuligt paa positiv Vis at bestemme Materiens Væsen, hvorfor Materialisterne selv faktisk opgive dette Princip for at

søge en Begrundelse ad Postulatets Vei — og derved komme de da til at appellere til ideelle Motiver! —

Men uagtet den kritiske og materialistiske Retning væsentlig er negativ, saa har den derfor alligevel en stor filosofisk og kulturhistorisk Betydning. Den er en Forskole, hvor de dogmatiske og idealistiske Illusioner underkastes en Ildprøve. Kun Autoritetstroen kan uden Videre afvise disse Retninger. For Philosophien ere de en nødvendig Lutringsproces, gennem hvilken der vindes Kræfter til fornyet Stræben efter en positiv Verdensanskuelse. Desuden tjener den negative Kritik og Materialismen til at bryde Supranaturalismens og Dualismens Herredømme i den almindelige Bevidsthed. Det maa engang for alle staa fast, at kun det har Realitet, der kan godtgjøre sig som sandt for den prøvende Kritik, og som ikke trodser den faktiske Virkeligheds Betingelser.

Vende vi os nu til de positive filosofiske Phænomener, som vi have behandlet i 4de og 5te Kapitel, da ville vi sammenfatte deres væsentlige Betydning ved at betragte dem fra tre Hovedsynspunkter, nemlig først med Hensyn til Forholdet mellem Spekulation og Erfaring, dernæst med Hensyn til Forholdet mellem Aand og Materie, og endelig med Hensyn til Forholdet mellem Philosophi og Religion.

Det første Forhold er allerede omtalt i sin Almindelighed, idet vi have paavist den efterhegelske Philosophis realistiske Karakter. Hvad vi her skulle henlede Opmærksomheden paa, er, at Erfaringen ikke blot faaar negativ Betydning, som en Instants, Spekulationen ikke maa overse, men at der tilstræbes en positiv Enhed og Sammensmeltning af begge. Vor Periode begynder med, at man ud over det Omraade, den logiske Tankebevægelse kan udmaale, troer at øine en fyldig Virkelighed, hvis Tilegnelse skal danne et Supplement til den rent immanente Spekulation. Saaledes den Retning, man en



Tidlang kaldte Frihedslæren eller den positive Philosophi, og som vi have behandlet under Navn af den spekulative Theisme. Allerede indenfor denne Retning fandt vi en Bestræbelse for at overvinde Modsætningen mellem de to Sphærer og stille dem i et indre Forhold til hinanden. De Anskuelse, vi have sammenstillet under Virkelighedsidealismens Navn, føre dette videre ved at godtgjøre, at selve Erfaringen viser tilbage til spekulative Forudsætninger. Her er det Punkt, hvor den franske og engelske Realismes Utilstrækkelighed viser sig. Den gennemfører ligesaa lidt som Materialismen sine egne Forudsætninger og ender derfor principløst eller skeptisk. „Virkelighedsidealismen“ viser os derimod, hvorledes netop en fuldstændig Anerkjendelse af Erfaringens Ret og en exakt Opfattelse af dens Resultater filosofisk set fører ud over den blotte Empirisme.

Den spekulative Philosophi saa al Virkelighed i Ideen. Men den kunde ikke udlede den faktiske, konkrete Virkelighed af Ideens Væsen. Virkelighedsidealismen gaar nu den omvendte Vei og søger at vise, at al Virkelighed i sidste Instant er af ideal Natur. Og den gjør dette uden derved at opgive det exakte Fodfæste i den virkelige Verden. Under en mere beskedne Form peger den dog hen mod en Anskuelse, der i Dristighed og Storartethed ikke viger for de spekulative Systemer. Her er da Veien banet for den Forening, Philosophien og i den Menneskeaaanden bestandig søger, Foreningen mellem Idealet og Virkeligheden. Denne Forening skal paavises i selve Virkelighedens Kjerne, ligesom Spekulationen paaviste den i Ideen. At Materien i sidste Instant er Aand, har Philosophien ofte udtalt; men først nu er det lykkedes at indlede en saadan Gjennemførelse af denne Sætning, at det Materielle og Virkelige ikke forflygtiges men bevares i sin væsentlige Betydning. Først nu er Materialismen optaget som Element i den filosofiske Verdensanskuelse, og netop derved vil

denne kunne gennemføre den Idealisme, den ikke kan opgive uden at opgive sig selv.

Heraf følger da igjen, at Philosophien mindre end nogensinde kan føle Trang til at bøie sig for en Autoritetstro, der negter Muligheden af, at den menneskelige Tanke ad sin egen Vei kan naa Erkjendelsen af det Guddommelige. Philosophien bøier sig for enhver Kjendsgjerning paa det aandelige og legemlige Omraade, men kun fordi enhver Kjendsgjerning i sit Væsen og sin Grund godtgjør det samme rationelle Princip, hvorfra den videnskabelige Forsken selv udspringer. Vi have set, hvor nøie en Forbindelse der er mellem den historiske og den filosofiske Kritik i vor Tid; begge have udviklet sig Haand i Haand. Philosophien har derved faaet et paalideligt Grundlag for sin Opfattelse af det Religiøse. Den kan nu stille sig i et frit og af Antipathi og Sympathi lige uhildet Forhold til de historiske Religioner. Og det specifik Religiøse selv er ikke et for Philosophien fremmed Element. Thi den filosofiske Tanke er ikke længere formel og abstrakt; den nærer sig med selve Virkelighedens Substants og er sig sit inderlige Forhold til Menneskets psykologiske Væsen bevidst. Derfor kan den rumme alle virkelige Livsrørelser og give dem deres faste og bevidste Form. Philosophien er selv religiøs, idet den fører Mennesket til Erkjendelsen af Tilværelsens Væsen og af hans Forhold til dens ideale Magter.

Den spekulative Philosophis Gudside var den rene Aand, der i evig Selvudfoldelse udvikler Alt, som er. Den var væsentlig abstrakt Pantheisme. Fra forskjellige Synspunkter have vi set den efterhegelske Philosophi stræbe hen til en konkretere, mere levende Gudside. Naar Virkeligheden bliver mere end et Skin, en blot negativ Form for det Absolute, da kan dette heller ikke være den rene, abstrakte Ide. Og naar alt Virkeligt er et Enkelt, et Individuelt, da maa dette ogsaa gjælde for

det høieste Virkeliges Vedkommende. Derfor søger den spekulative Theisme at paavise den guddommelige Aand som den absolute Personlighed: som absolut er Gud Et med Ideen og staaer i et immanent Forhold til Verden; men indenfor denne Immanents gjør sig en Modsætning gjældende, idet den guddommelige Tanke samler sig i et indre Midtpunkt, hvorfra Verdenslivet udgaaer, og som er det høieste Forbillede for de endelige Personligheder. Fra pantheistisk Side kommer man denne Tankegang imøde ved at hævde Forskjellens og Modsætningens væsentlige Betydning. Hvad enten man nu vil kalde en saadan Anskuelse „immanent Theisme“ eller „transscendent Pantheisme“, saameget er klart, at her i almindelige Træk er tegnet et rationelt Gudsbegreb, som paa engang er Udgangspunktet og Slutningspunktet for al filosofisk og videnskabelig Forsken og for al virkelig human Stræben i det Hele.

---



Paa den Gyldendalske Boghandels Forlag er udkommet:

## Om Guds Ord.

Et kirkeligt Leilighedsskrift

af

J. Paludan-Müller,

Provst og Sognepræst.

**Indhold:** Indledende Bemærkninger. — Den evangeliske Kirkes Grundantagelse. — Guds Ord og Skriftens Kanon. — Den christelige Overlevering. — Den saakaldte »Grundtvigianisme« og den »kirkelige Anskuelse«. — Det almindelige Kirkeord. — Apostelembedet og den christelige Prædiken. — Skriftkirke og Sacramentkirke. — Slutning.

72 Sk. (50 Sk. norsk).

---

## Evangelisk Præstegjerning

af

J. Paludan-Müller,

Provst og Sognepræst.

**Indhold:** Indledende Forord. — Herren og Tjeneren. — Præsten som Embedsmand. — Personlige Betingelser for Ordets Forkyndelse. — Sacramentforvaltningen. — Confirmationsforberedelsen. — Sjælesorgeren. — Bønnen. — Præstens Læsning. — Kirken og Sognemenigheden.

2 Rd. (1 Spd. 12 Sk. norsk).

Paa den Gyldendalske Boghandels Forlag er udkommet:

## G. Brandes:

**Æsthetiske Studier.** 1 Rd. 48 Sk. (99 Sk. norsk).  
**Kritiker og Portraiter.** 2 Rd. 48 Sk. (1 Spd. 45 Sk. norsk).  
**Den franske Æsthetik i vore Dage.** 1 Rd. 32 Sk. (88 Sk. norsk).  
**Hovedstrømninger i det 19de Aarhundredes Litteratur.** Emigrantlitteraturen. 1 Rd. 64 Sk. (110 Sk. norsk).  
**Forklaring og Forsvar.** En Antikritik. 48 Sk. (33 Sk. norsk).

---

## S. Heegaard:

**Indledning til den rationelle Ethik.** Bogladeprisen 2 Rd. 48 Sk. er indtil 31. Decbr. 1872 nedsat til 64 Sk. (44 Sk. norsk).  
**Den formelle Logik.** Systematisk fremstillet. 80 Sk. (55 Sk. norsk).

---

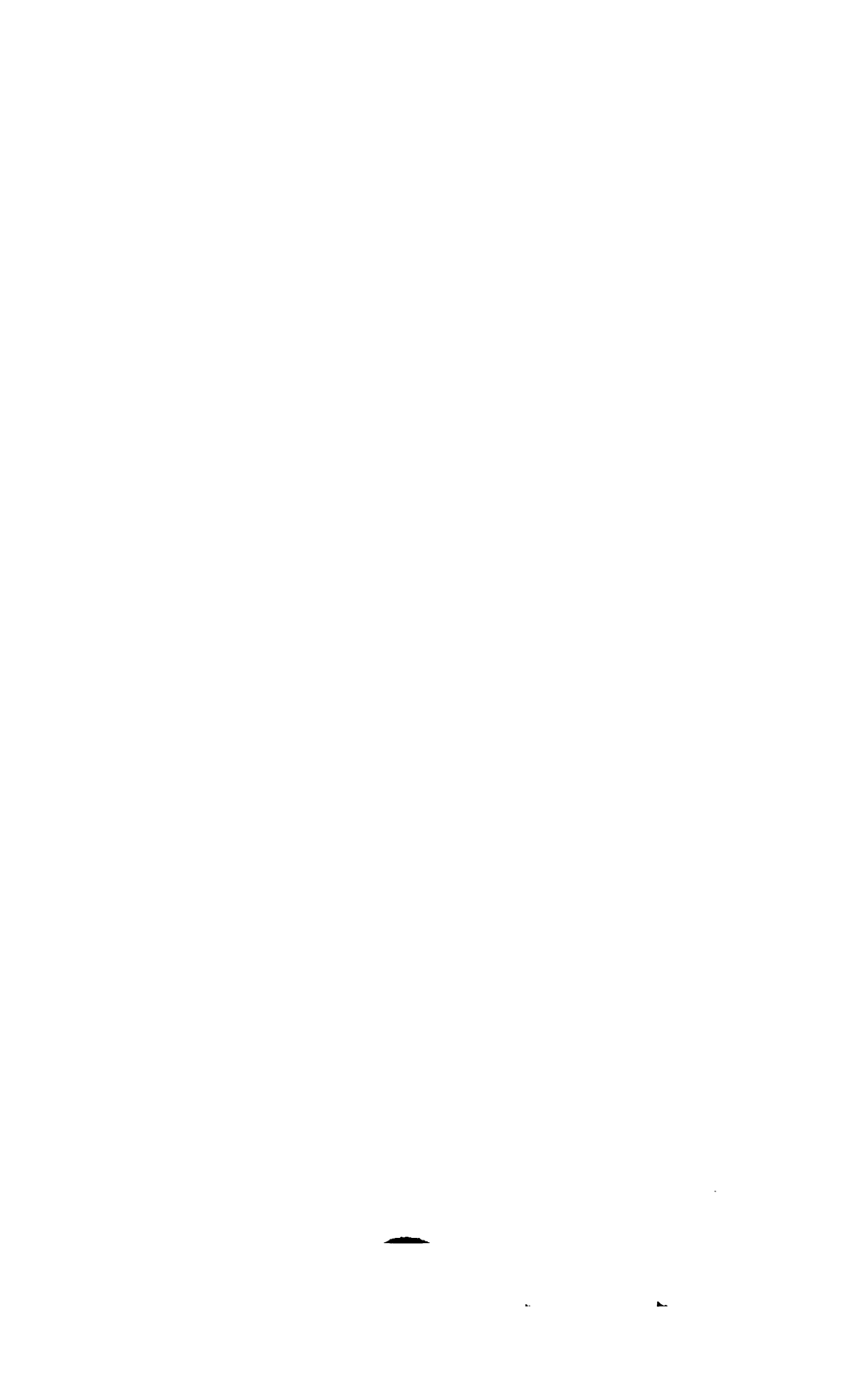
## R. Nielsen:

**Om Hindringer og Betingelser for det aandelige Liv i Nutiden.** Sexten Forelæsninger, holdte ved Universitetet i Christiania, September—October 1867. 2 Rd. (1 Spd. 12 Sk. norsk).  
**Religionsphilosophie.** 3 Rd. 72 Sk. (2 Spd. 8 Sk. norsk).  
**Grundideernes Logik.** I—II. Bogladeprisen 6 Rd. 72 Sk. er indtil 31te Decbr. 1872 nedsat til 2 Rd. (1 Spd. 12 Sk. norsk).

---

## F. C. Sibbern:

**Breve til og fra ham.** Udgivne af C. L. N. Mynster. I—II. Bogladeprisen 3 Rd. er indtil 31. Decbr. 1872 nedsat til 1 Rd. 48 Sk. (99 Sk. norsk).









1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

